الخلافة

والسياسة الإسلامية العالمية



روبرت أوبريسكو

تيموثي بويرسن

نقله إلى العربية

مروان محمد سعد الدين

العبيكان

Obeikan

الخلافة
والسياسة الإسلامية العالمية

تيموثي بويرسن روبرت أوبريسكو

نقله إلى العربية

مروان محمد سعدالدين



Original Title
Caliphates and Islamic Global Politics
Author:
Timothy Poirson and Robert L. Oprisko

ISBN-13: 978-1-910814-01-7

ح شركة العبيكان للتعليم، 1437هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

بويرسن، تيموثي

الخلافة والسياسة الإسلامية العالمية. /تيمو ثي بويرسن، روبرت أوبريسكو؛ مروان سعد الدين - الرياض 1437هـ

144 ص؛ 14× 21 سم

ردمك: 0 - 885 - 503 - 603 - 978

1 - العلاقات الدولية في الإسلام

أ. سعد الدين مروان (مترجم) ب. العنوان

ديوي: 257.1 رقم الإيداع: 1495 / 1437

الطبعة العربية الأولى 1437هـ - 2016م

الناشر Obeikan للنشر

المملكة العربية السعودية - الرياض - المحمدية - طريق الأمير تركي بن عبدالعزيز الأول

هاتف: 4808654 فاكس: 4808095 ص.ب: 67622 الرياض 11517

موقعنا على الإنترنت

www.obeikanpublishing.com

متجر Obeikan على أبل

http://itunes.apple.com/sa/app/obeikan-store

امتياز التوزيع شركة مكتبة Obeikan

المملكة العربية السعودية - الرياض - المحمدية - طريق الأمير تركي بن عبدالعزيز الأول

هاتف: 4808654 - فاكس: 4889023 ص. ب: 62807 الرياض 11595

المحتويات

مقدمة:

الخلافة والسياسة الإسلامية العالمية

تيموثي بويرسن
جامعة سانت أندروز، إسكتلندا (المملكة المتحدة)

مع اقتراب عام 2014م من نهايته ببطء، أخذت أنظارنا ترقب انقضاء هذا العام بقلق ووجل، محاولةً فهم الأسباب التي أفضت إلى وقوع أحداث معينة وكيفية حدوثها. فقد حظيت جماعات سياسية إسلامية بحضور لافت في بعض دول الشرق الأوسط أو الشمال الإفريقي، وهي تمثِّل الآن نموذجًا مهمًّا من قوى فاعلة ليست دولًا في الأعراف الدولية المعاصرة، ثم بدأت بعض الجماعات- مثل الدولة الإسلامية أو أنصار الشريعة- تعلن عن قيام خلافة في الأراضي التي استولت عليها، ما يمثِّل تحدِّيًا لسيادة دول قائمة، مثل: سوريا، وليبيا، والعراق، ولبنان. فمن هذه الجماعات؟ وما العوامل والأسباب التي ساعدت على نشوئها؟ وما المبادئ التي قامت عليها؟ وما الخطر الحقيقي الذي تمثِّله على الاستقرار الإقليمي والمجتمع الدولي؟

الإسلام السياسي هو مصطلح يستخدمه غالبًا الأكاديميون وراسمو السياسات، لكن تعقيده لا يُقر به أو يُفهم إلا نادرًا. وتظن بعض الحركات الإسلامية السياسية أن الإسلام يتضمَّن في تعاليمه نظامًا سياسيًّا يجب على كل مؤمن الالتزام به وتأييده (خان، 2014م)، وتروِّج جماعات إسلامية أخرى مقولة أنه لا يوجد إسلامٌ كافٍ في المجتمع (ولترنغ، 2002م: 1133)، وأنه لا يمكن

أسلمة المجتمع إلا باستبدال نظام سياسي إسلامي بالنظام القائم، ويختلف درب الوصول إلى تلك الأسلمة باختلاف المجموعة العاملة وظروفها الخاصة، ويظل تطبيق الشريعة- على كل حال- أداةً ينادي بها الجميع، ويدافعون عنها عمومًا (ولترنغ، 2002م: 1133). في أعقاب بروز النشاط الإسلامي في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ولا سيما مع الظهور المثير للدولة الإسلامية - المعروفة أيضًا باسم الدولة الإسلامية في العراق والشام، والدولة الإسلامية في العراق والمشرق، أو داعش بالعربية اختصارًا- طرحت بعض وسائل الإعلام وراسمو السياسات الغربيون أسئلة عن هذا العرف الشرعي غير المفهوم، ولم تُظهر في أغلب الأحيان فهمًا كبيرًا للثراء ومضامينه التاريخية.

بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، استُبدل بتهديد الشيوعية الخوفُ من الإسلام في العالم الغربي، الذي لا يعدُّ فقط تهديدًا رئيسًا للديمقراطيات الغربية ومجتمعها المدني، وإنما للمجتمعات المدنية العربية أيضًا (تورام، 2004م: 259). وقد تعددت نظرة الأدب العالمي بخصوص القدرة على فهم الحركات الإسلامية السياسية المعاصرة، فتارةً يُنظر إلى الإسلام بوصفه العدو اللدود للديمقراطية الليبرالية والمجتمع المدني (غلنر، 1996م؛ هنتنغتون، 1996م)، وتارةً أخرى يُصوَّر الإسلام السياسي أنه الدافع المحرك للمجتمع المدني بتمثيله صوت المعارضة القوي الوحيد في بحر أنظمة استبدادية قمعية في العالم العربي (هيفنر، 2000م؛ نورتون، 1995م). وتستند وجهة النظر الثانية في حجتها إلى مقولة أن المجتمع المدني يعدُّ منصة نقد للدولة على الرغم من أن الفكرة تعاني قضايا تعريفية (تورام، 2004م: 260)، وهذا ما تفترضه أيضًا بعض الجماعات الإسلامية التي تمتلك -إلى جانب انتقادها البسيط للدولة- جوهرًا مقاومًا العلمانية (غلنر، 1996م: 15) التي تناضل لإقصاء الدولة. بقولهم هذا، يفنِّد كثير من مراقبي الشرق الأوسط فكرة وجود مجتمع مدني

عربي، ويجادل هؤلاء المراقبون في أنه كان غائبًا، أو مكبَّلًا على الأقل، في مجال التنمية طوال قرون.

كان المجتمع العربي قديمًا (قبل العصر الحديث) تتنازعه سلطة سياسية تستمد شرعيتها من مزيج من الفتوحات والعقيدة الدينية، وقد ضمَّت فضاءً عامًّا يتقاسمه تجار، ونقابات، وجماعات صوفية (غلنر، 1988م). وخارج نطاق هذه السلطة السياسية عملت جمعيات أخرى باستقلال وجرأة، وتكوَّنت أساسًا من جماعات قبلية وعرقية أدارت شؤونها الداخلية الخاصة بوساطة قادة منتخبين أو معينين (إبراهيم، 1998م: 375). وعمومًا، فقد تمثَّلت نماذج تقليدية من السلطة في قادة ووجهاء ونُخب كانت تؤدي وظيفة الحكم في تلك المجتمعات، وكان التضامن الاجتماعي قائمًا عن طريق خطوط عدة؛ دينية وعرقية على سبيل المثال (إبراهيم، 1998م: 376–377). تغيَّرت تلك البنية السياسية الاجتماعية كثيرًا بعد الحقبة الاستعمارية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ونشأت دول عربية جديدة نتيجة فرض حدود مصطنعة رسمتها قوى خارجية، وقد تجاهلت هذه الدول أول الأمر الحكمة التقليدية لحقبة ما قبل الحداثة (إبراهيم، 1998م: 377) إبان بناء مؤسساتها، ونتج من ذلك مجتمع خامل غير فاعل أوجدته أنظمة استبدادية سلطوية حرصت على إبقائه في الظلام، بعيدًا عن دوائر اتخاذ القرار.

وعلى الرغم من الطبيعة القمعية للسلطات الحكومية في دول الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إبان الحرب العالمية الأولى، فإن جماعات إسلامية بدأت بالظهور منذ أواخر عشرينيات القرن العشرين مع حركة (الإخوان المسلمون) المصرية، ثم تطوَّرت هذه الجماعات وأصبحت تمثِّل حركات معارضة قوية للحكومة القمعية، وفرضت على النظام أحيانًا تهديدات أمنية جدِّية، وكان رد الفعل الحكومي غالبًا تشديد الإجراءات الصارمة لإسكات الجماعات الإسلامية،

وهي إجراءات لم تكن فاعلة في التخلص من هذه الجماعات التي مثّلت تحديًا لها، والتي تمكنت من حشد مزيد من الدعم الشعبي. طوال ثمانينيات القرن العشرين وتسعينياته وجد المجتمع المدني في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا نفسه عالقًا في نزاع بين أنظمة استبدادية وجماعات إسلامية، وتطوَّر الأمر إلى حد انجذاب بعض أعضاء المجتمع المدني إلى هذه الجماعات الإسلامية، أو إسكاتهم أيضًا (إبراهيم، 1998م: 378).

شهدت أحداث الربيع العربي عام 2011م تجدُّد أمل المجتمع المدني العربي، على الأقل في عيون مراقبي الشرق الأوسط، وخفَّ هذا التفاؤل- على كل حال- حين واجهت بعض الحركات الديمقراطية مقاومة ومعارضة لاحتجاجاتها (أوبريسكو، 2013م). وفي هذه الأثناء انحدرت ليبيا وسوريا إلى حرب أهلية، وعَزل الجيش المصري محمد مرسي؛ الرئيس المنتخب ديمقراطيًّا وعضو (الإخوان المسلمون). ولكن يظل نجاح المجتمع المدني في إيجاد مساحة لنفسه موضع تساؤل؛ إذ إن سقوط أنظمة استبدادية راسخة ظاهريًّا لم يُفد كثيرًا ذلك المجتمع، وكانت الحركات الإسلامية السياسية، لا المجتمع المدني، قد استفادت من فراغ السلطة بعد أحداث الربيع العربي، وتمكَّنت من عمل موطئ قدم لها في كل من ليبيا والعراق وسوريا؛ إذ استولت الدولة الإسلامية في العراق والشام، والدولة الإسلامية في العراق والمشرق، والدولة الإسلامية في ليبيا على بعض الأقاليم والمحافظات في هذه الدول، واتخذتها قواعد لشن عملياتها، وتطبيق إيديولوجيتها، وتوطيد سلطتها فيها، ثم أعلنت جماعات مثل الدولة الإسلامية وأنصار الشريعة قيام خلافة في المناطق التي سيطرت عليها، محاولةً تحقيق الهدف الإسلامي السياسي المتمثِّل في إنشاء خلافة إسلامية عالمية. لذا يُنظر إلى الإسلام السياسي بوصفه خطرًا ماثلًا على النظام الليبرالي العالمي؛ لأنه يمثِّل رؤية منافسة لما يجب أن يكون عليه نظام الحكم في العالم.

إن استفحال هذا الخطر وتهديده المباشر للسلم العالمي هو ما حفز إلى الكتابة في هذا الموضوع وسبر غوره، فضلًا عن البحث في أنشطة الجماعات الإسلامية السياسية (الراديكالية) المعاصرة، وتوضيح النزعات الجديدة التي تعتمدها داعش أو أنصار الشريعة، وبيان طريقة عمل كلٍّ منها، وصولًا إلى كشف زيف هذه الجماعات، وإطلاع القارئ الكريم على حقيقة الخلافات التي تدَّعيها الجماعات الإسلامية المتشددة، وتقديم وجهة نظر حيادية عن مضامين السياسة العالمية.

يتضمَّن الكتاب ثماني مقالات عن الخلافة وتأثيرها في السياسة الدولية، ويفتتح ماكسيميليان لاكيتش النقاش بمقالته الموسومة بـ (الدولة الإسلامية، والربيع العربي، والتحرر من وهم الإسلام السياسي)، مقدِّمًا وجهة نظر واضحة عن الموضوعات الرئيسة المعروضة في المجموعة كلها: الإسلام السياسي، والدولة الإسلامية، والدور الجديد للإسلام السياسي في الشرق الأوسط. أما المقالة الثانية فهي لخوان أ. ماشياس- أموريتي، وتحمل عنوان (الإمامة والخلافة: نظرية الحكم الإسلامي في الخطاب الإسلامي المغربي)، وفيها يبحث الكاتب في النظرية الإسلامية في الحكم، ويقدِّم المغرب بوصفه حالة تفصيلية لتحليل مفهوم (الخلافة) و (الإمامة) في الخطاب السياسي الإسلامي المغربي.

وبالانتقال من الحكم إلى العقيدة الشرعية، تأتي مقالة عادل السيد سبار التي عنوانها (التعددية الشرعية والشريعة: تطبيق القانون الإسلامي في الدول والمجتمعات)، والتي تسلط الضوء على إمكانية تطبيق الشريعة في الدول والمجتمعات، وأثر هذا التطبيق في المجتمعات اليوم ومستقبلًا. ويرى السيد سبار أن النقاش المطروح في المقالة ليس عن الإرادة الدينية لله، وإنما عن الإرادة السياسية للناس والمساواة بينهم في الحقوق والواجبات.

من جانبه يعرض جوزيف ج. كامينسكي في مقالته قضية مقنعة مفادها أن ثمة حركات إسلامية وطنية تبذل جهدًا كبيرًا لتعترف بها دول العالم بوصفها قوى سياسية شرعية، ويرى كامينسكي أنها تعتمد خطابًا أكثر اعتدالًا وتوافقيةً، وأن الحركات الإسلامية العالمية لا تحفل كثيرًا بذلك، ثم يتناول بالتحليل المقارن حركات إسلامية وطنية وعالمية معاصرة، مركِّزًا على أوجه الشبه والاختلاف في الأهداف والطموحات لكلٍّ منها.

تركِّز المقالات الثلاث اللاحقة على زاوية محددة للدراسة بحديثها عن معضلة نشوء الدولة الإسلامية واستفحال خطرها في سوريا؛ إذ يبحث حيان دخان وسنان حواط في علاقة الدولة الإسلامية بالقبائل العربية في شرق سوريا، ويعتقدان أن المصالح السياسية والاقتصادية المتشابكة، إضافة إلى الأعداء المشتركين، كلها ساعدت تنظيم الدولة على إنشاء علاقة بالجماعات القبلية في سوريا. ويخلص الكاتبان في نهاية المقالة إلى حقيقة مفادها أنه كلما طال أمد سيطرة الدولة الإسلامية على أجزاء واسعة من الأراضي السورية غدت علاقة القبائل بالتنظيم أعمق، وازدادت صعوبة قتال الجماعة عسكريًّا وإيديولوجيًّا على يد قوى خارجية. أما رنا خلف فتتناول في مقالتها مسألة الحكم المحلي للدولة الإسلامية في سوريا، محلِّلةً التفاعلات بين الجماعة والمجتمع المدني، ومؤكِّدةً هيمنة التنظيم على سوريا الضعيفة الواهنة. وأما المقال قبل الأخير في هذه المجموعة لمحمد نور الزمان فيتطرق إلى مسألة ديمومة الدولة الإسلامية: سياسيًّا، وعسكريًّا، واقتصاديًّا.

خُتمت هذه المجموعة المنتقاة بمقالة م. أ. مقتدر خان التي يذكر فيها ثلاثة عوامل للحكم الإسلامي. فبعد طرح سؤال: ما المقصود بالديمقراطية الإسلامية؟ يرى خان أن التاريخ الإسلامي حافل بالكثير من العلامات والدلائل التي تجعل الإسلام مُيسِّرًا - لا عائقًا - للديمقراطية، والعدالة، والتسامح في

العـالم الإسـلامي، ويفيـد هـذا في إثارة نقاش عن الإسـلام السياسـي، ويقدِّم وجهة نظر عن الرأي السـائد بأن الإسـلام والديمقراطية- بسـبب طبيعة بعض الحركات الإسلامية- ليسا منسجمين، وذلك بالعودة إلى تفسير القرآن الكريم والشريعة الإسلامية.

المراجع	الرابط الإلكتروني
آر. إل. أوبريسكو، **لعبة الأوراق الثلاث في مصر: الربيع العربي والثورة الإنسانية**، E_International Relations، 2013م. نُشر إلكترونيًّا في 23 تموز 2013م.	http://www.e-ir.info/23/07/2013/egypts-three-card-monte-the-arab-spring-and-human-revolution/

- إ. غلنر، **السيف والكتاب: بنية المجتمع البشري**، لندن: Collins، 1988م.
- إي. غلنر، **شروط الحرية: المجتمع المدني ومنافسوه**، Penguin، 1996م.
- س. ب. هنتنغتون، **صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي**، نيويورك: Touchstone، 1996م.
- س. إي. إبراهيم، **المثلث المضطرب: الشعبوية والإسلام والمجتمع المدني في العالم العربي**،International Political Science Review، 1998م.
- روبرت أيه. إف. إل. ولترنغ، **جذور الشعبوية الإسلامية**، Third World Quarterly، 2002م.
- ب. تورام، **سياسة الاشتباك بين الإسلام والدولة العلمانية: تناقضات المجتمع المدني**،The British Journal of Sociology، 2004م.

الدولة الإسلامية والربيع العربي والتحرر من الوهم فيما يتصل بالإسلام السياسي

ماكسيميليان لاكيتش
المركز النمساوي للسلام وحل النزاعات

تبدو جماعة (الإخوان المسلمون) في مصر وثيقة الارتباط بالإسلام السياسي، وهي جماعة تلقى قبولاً واسعًا من بعض أطياف المجتمع المصري على الرغم من القمع الحكومي الكبير لها، شأنها في ذلك شأن الميليشيا (قوات مسلحة شبه نظامية) الإسلامية التي تهدِّد الحكومة المركزية في ليبيا، والجماعات الجهادية المتعددة التي تدير دفة القتال في الحرب الأهلية السورية. والأهم من ذلك أن الظهور المفاجئ واللافت للدولة الإسلامية في العراق وسوريا قد زاد كثيرًا من احتمال بزوغ حقبة جديدة من هيمنة الإسلام السياسي. وفي الأحوال كلها، فإن كثيرًا من الأحداث المتسارعة في المنطقة العربية والعالم (مثل: الاحتجاجات الاجتماعية في شمال إفريقيا التي أطاحت بالحكومات المستبدة، والميليشيا الإسلامية في ليبيا وسوريا والعراق التي تشي بأنها طائفية وتخدم مصالحها الآنية فقط) أبرزت فكرة التحرر من الوهم المتصل بالإسلام السياسي الذي يوحي بأنه وسيلة ناجعة للعدالة الاجتماعية والسياسية، فإذا كانت تلك هي الحال، فقد ينحسر تأثير الإسلام السياسي كثيرًا في الأحداث الوطنية والإقليمية والعالمية عما قريب.

الأسس التقليدية للإسلام السياسي

يشـمل الإسـلام أساسًـا مضامـين سياسـية في قواعـده، ولكن مـا يفهم منه عمومًا -بوصفه إسلامًا سياسيًّا- ومن مرادفه (الإسلاموية) ليس سوى تفسير حديث محـدد للإسـلام الذي واكبتـه نزاعات اجتماعيـة عدة؛ فقد أدى نشـوء ممالك مستبدة في الدول العربية المستقلة حديثًا مطلع الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين إلى ظهور حركات تطالب بالعدالة الاجتماعية التي تغاضت عنهـا هـذه الأنظمة (حوراني، 2005م: 373-458)، ولم تتوافر للسـكان آنذاك سوى وسيلتين للتعبير عن استيائهم وتذمرهم:

الأولى: إيديولوجية الإسـلام السياسـي الحديث. منذ أواخر القرن التاسـع عشـر حتـى النصـف الثـاني مـن القـرن العشـرين، قـدَّم باحثـون مثـل جمـال الأفغـاني، ومحمـد عبـدو، وأبـي الأعلى المـودودي، وسـيد قطب تفسـيرًا جديدًا رئيسًـا للإسـلام على أنـه قاعدة أصلية لتمكـين المجتمعات العربيـة في مواجهة الإمبريالية الغربية - الإسـلام هو الحل لمشـكلات سياسـية واجتماعية (جمال الدين الأفغاني 2003م؛ عبدو 1966م؛ المودودي 1955م؛ قطب 2007م).

والثانيـة: إيديولوجيـة الاشـتراكية العربيـة، وقد طوَّر مفكرون، مثل ميشـيل عفلـق وصـلاح الدين البيطار، نسـخة عربية مـن فِكَر اشـتراكية تقليدية لتكون أساسًـا صلبًا للمجتمعات العربية؛ من أجل مواجهة مطالب سياسية واجتماعية في السـلطة والعدالة ضد الإمبريالية والرأسـمالية، وأصبح حزب البعث لاحقًا- مثـلًا- أحـد أكـثر التنظيمات تأثـيرًا، مع الرئيـس المصري جمال عبـد الناصر بوصفه النصير الأوسـع نفوذًا للاشتراكية العربية. (الحصري 1976م؛ داويزا 2005م).

وأضحت الاشتراكية العربية مهيمنة في شمال إفريقيا كلها والشرق الأوسط، وبوصفها إيديولوجية تنادي بالمساواة، كانت جذابة للسكان عامة، والشباب والرجال الطامحين من أسر فقيرة على وجه الخصوص، وهم الذين سعوا غالبًا إلى تسلُّق السلم الاجتماعي عن طريق التحاقهم بالجيش بوصفهم ضباطًا، ونتيجة لذلك قاد ضباط شبان ادَّعوا تمثيل قضية الاشتراكية العربية انقلابات عسكرية عدَّة ضد الأنظمة الملكية، وجرى ذلك في العراق، وسوريا، ومصر؛ أما في الجزائر، فقد تولَّت الاشتراكية العربية السلطة مع إنجاز الاستقلال بقيادة (جبهة التحرير الوطني) الاشتراكية، وأما فيما يخص الفلسطينيين، فلم يكن لإيديولوجية فتح الاشتراكية أي منازع (حوراني 2005م، 401-415؛ فيسك 2006م: 181-183).

وعلى كل حال وعلى مر السنين، لم يتمكن هؤلاء القادة والأحزاب الاشتراكية من تلبية المطالب الشعبية، وأصبحوا أكثر استبدادًا، ومع تناقص شرعيتها، اعتمدت الأنظمة أكثر فأكثر على شبكة واسعة من وكالات الاستخبارات التي تغلغلت بعمق في المجتمعات، وأصبحت الأقطار العربية الاشتراكية تسمى دول مخابرات (الكلمة العربية للاستخبارات)، ونظرًا إلى المراقبة الدقيقة للمجتمعات وحظر إبداء آراء علنية بشأن قضايا اجتماعية وسياسية، كانت الوسيلة المتاحة الوحيدة الباقية للتعبير عن عدم الرضا، إضافة إلى التشكيك بالاشتراكية العربية، هي الإسلام السياسي؛ حيث احتكر الإسلام السياسي التعبيرَ عن الاستياء الاجتماعي والسياسي، وارتبط أمل تلبية مطالب عادلة سياسية واجتماعية ارتباطًا وثيقًا به: فكان هناك الإخوان المسلمون في مصر، وسوريا، والأردن، وحماس في فلسطين، والجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، والقاعدة أيضًا بوصفها القوة المسلحة للعرب كلهم، التي تسعى إلى تحقيق قضية الإسلام السياسي عن طريق الجهاد. ومنذ 1970م فصاعدًا، ازدادت شعبية تلك الأحزاب والجماعات، ومعها قدرتها على التأثير في البرنامج السياسي

والاجتماعي على مستوى وطني وإقليمي وعالمي، من ثَم ورث الإسلام السياسي احتكار التعبير. (كيبيل 2002م: 43-105).

لوحظ في الأعوام القليلة الماضية أن تأثير الإسلام السياسي في السياسة العالمية قد نما في أعقاب الربيع العربي؛ بسبب القوة العسكرية للدولة الإسلامية في العراق والشام، ولكن ربما تشير هذه التطورات أيضًا - في الوقت نفسه- إلى صور جديدة معيَّنة للإسلام السياسي قوَّضت في الواقع أسسه التقليدية، ويمكن أن تؤدي من ثَم إلى أفوله.

إعادة التفكير في الدولة العربية

في 17 كانون الأول 2010م خرج آلاف التونسيين عفويًّا إلى الشوارع للاحتجاج على حكومتهم بعد أن ضحَّى الشاب محمد بوعزيزي بنفسه، نجحت الاحتجاجات الجماهيرية في خلع الرئيس الاستبدادي زين العابدين بن علي، ما جعل الناس في مصر يحتجون ضد حسني مبارك، وقادت كلتا الحالتين من السخط العام إلى عزل طاغية، وتعاملت كلتا حركتي الاحتجاجات بفاعلية مع مصدر السخط - حققتا النجاح. وبعد هذه الأحداث، سرى شعور جماعي بالارتياح في شمال إفريقيا والشرق الأوسط؛ لأن أفرادًا يستطيعون الجهر بمطالبهم سلميًّا خارج نطاق أي حزب أو إيديولوجية، ويمكنهم بذلك النجاح ضد دولة قوية، بكلمات أخرى زوَّدت الاحتجاجات الناجحة في مصر وتونس الشعب في شمال إفريقيا والشرق الأوسط بوسيلة جديدة للتعبير عن استيائهم بمواجهة الدولة: احتجاج شعبي مدني، وبذلك تحوَّل النموذج السياسي إلى آخر حديث، ولم يعد المواطن يخدم الدولة، إنما المواطن هو في الواقع علَّة وجود الدولة.

لكن بينما أدت مظاهرات شعبية في ليبيا وسوريا إلى حروب أهلية، فقد اعترى الزخمَ الأصلي للأمل السياسي الذي ميَّز الربيع العربي شكٌّ يفيد بأنه مجرد وهم، وعلى الرغم من أن التطورات السياسية في تونس في 2014م كانت لمصلحة معظم السكان، فإنها ترافقت مع خيبة أمل سياسية معينة؛ أولًا: عُدَّت الاحتجاجات الشعبية في ليبيا واليمن[1] مظاهر مجتمع مدني يتبلور، في حين كان يجب التعامل معها على أنها مصالح طائفية أو مناطقية خاصة؛ لذلك لم تنجح الاحتجاجات في اليمن بفعل شيء باستثناء تغيير أسماء قادته، وأدت احتجاجات في ليبيا إلى تفتيت البلاد وظهور عشرات الميليشيات الإسلامية المهيمنة هناك، إضافة إلى هذا أدت احتجاجات في سوريا إلى حرب ضروس، ومع استمرارها يصبح الوضع خارجًا عن السيطرة أكثر فأكثر، وتحوَّل النزاع الاجتماعي أصلًا إلى ساحة قتال لفصائل مسلحة مختلفة تهيمن عليها عناصر أجنبية إضافة إلى إسلاميين لديهم أهداف أخرى غير مستقبل أفضل من أجل سوريا، وأخيرًا خلَّفَ عزل الرئيس المنتخب حديثًا محمد مرسي من الإخوان المسلمين بسبب نزعات استبدادية[2]، واستبداله بالقائد العام للجيش عبد الفتاح السيسي انطباعًا بأن ما كان يعدُّ بالتأكيد ربيعًا عربيًا ليس إلا تجربة حرية غير ناجحة مصيرها الفشل بأي حال.

لذلك، قد يبدو أننا نشهد إرث شتاء عربي (سبنسر 2012م؛ سبنسر 2014م) أو إرث ربيع إسلاموي (درغام 2010م)، بدلًا من أن يكون في وسعنا استنتاج أي نتائج إيجابية بشأن المستقبل السياسي للإقليم. وعلى الرغم من هذا، فقد أعادت حركتا الاحتجاجات في تونس ومصر تكوين الأسس السياسية بطريقة لا تصبُّ في مصلحة الإسلام السياسي؛ لقد زوَّدتا الشرق الأوسط وشمال إفريقيا بنموذج جديد لتقديم مطالب سياسية واجتماعية بوساطة وسائل مدنية بسيطة، ويمتد هذا خارج نطاق أي مؤسسة عرقية أو دينية، وبعيدًا عن الاشتراكية العربية والإسلام السياسي. قدَّمت تلك الاحتجاجات للناس

فسحة فكرية جديدة تمامًا لم تتجاوز المؤسسات السياسية والدينية والعرقية فحسب، وإنما أفسحت المجال أمام مجموعة جديدة تمامًا من الفِكَر تنتظر تطويرها والتعبير عنها، ومن ثَم أورث الربيع العربي تجربة صغيرة أولى لشيء شبيه بمجتمع مدني عربي.

وصل الربيع العربي حتى إلى الجزائر التي مزَّقتها الحرب، فبعد خوضها حرب تحرير طويلة وقاسية جدًّا، إضافة إلى حرب أهلية دموية جدًّا في التسعينيات، بدا أن البلاد قد سئمت من الثورات (فيسك 2006م: 631-719). في الوقت نفسه، بدت الجزائر مستعدة تمامًا لثورة بعد عقود من عهد استبدادي لجبهة التحرير الوطني، وعلى الرغم من أن نخبة البلاد استفادت من الكميات الضخمة للموارد الطبيعية، إلا أنها لم تستجب لمطالب شعبها الفقير جدًّا، وهكذا بعد أن شهدتْ جيرانَها ينجحون في التخلص من طواغيتهم، جرت بعض المظاهرات الكبيرة من 2010م إلى 2012م، التي قمعها النظام بوحشية (الجزائر 2012م). وعلى الرغم من هذا، عندما أُعلن عن انتخاب الرئيس المريض جدًّا عبد العزيز بوتفليقة لدورة رابعة في عام 2014م، ظهرت مجددًا تعبيرات حذرة عن استياء شعبي. بخلاف الثمانينيات والتسعينيات، لم يستفد الإسلام السياسي كما يبدو من هذا الامتعاض السياسي، إنما تأسَّست حركات احتجاج أيضًا مثل بركات (كلمة جزائرية تعني كفاية)، وأشار هذا إلى انبثاق مجتمع مدني (مولوج 2014م).

الدولة الإسلامية والمصلحة الذاتية للإسلام السياسي

أدَّت الاحتجاجات الشعبية في بنغازي وخلع معمَّر القذافي لاحقًا إلى انحلال ليبيا اجتماعيًّا وسياسيًّا، وأصبح هذا الفراغ نقطة جذب جديدة للجهاد العالمي[3]، وأضحت جبهة النصرة في سوريا والدولة الإسلامية في العراق

والشام (داعش) مجموعتي الميليشيا الإسلاميتين الرئيستين اللتين تقاتلان ضد نظام بشار الأسد، واحتلت داعش أجزاء كبيرة من شرقي سوريا في عام 2013م، إضافة إلى المنطقة التي استولت عليها سابقًا غرب العراق، من ثَم بدت المناطق المحتلة من قبلها مثل إقليم دولة جديدة بين سوريا والعراق، وأخيرًا في حزيران من عام 2014م، شنَّت داعش هجومًا واسع النطاق في العراق أدَّى إلى سيطرتها بنجاح وعلى نحو مفاجئ على مناطق كبيرة جدًّا من البلاد، وبعد هذا أسقطت الدولة كلمتين من اسمها ليصبح (الدولة الإسلامية)، وقد ظنَّ الجميع أن سقوط بغداد مسألة وقت فقط.

وعلى الرغم من أن الإسلام السياسي يبدو قد دخل مرحلة أعلى من الوجود بتحوله إلى قوة عسكرية وسياسية لا يمكن إيقافها، فإن هذا التحول بحد ذاته أدى في الواقع إلى تآكل أسس الإسلام السياسي مفضيًا إلى فقدانه تأثيرَه ونفوذَه، وعزَّزت ثلاثة تطورات إعادة التكوين هذه؛ أولًا: تمارس الدولة الإسلامية السلطة في أراضيها بطريقة قاسية جدًّا تتمثَّل في قتل آلاف الأشخاص، وغالبًا عشوائيًّا، وهي لا تمتلك أي شرعية تقريبًا في الأقاليم التي احتلتها (ويبر 1978م: 212–215). ثانيًا، أيَّدت الدولة الإسلامية في سوريا بادئ الأمر جبهةَ النصرة والجيشَ السوري الحر العلماني ضد النظام. وعلى كل حال، فقد أدى نزاع على السلطة بين النصرة والدولة الإسلامية إلى قتال بينهما، ونجم عن ذلك أكثر من (4000) قتيل، وفتح ذلك جبهة جديدة؛ الجيش السوري الحر والنصرة ضد الدولة الإسلامية، وهكذا تظهر الدولة الإسلامية أكثر فأكثر على أنها جماعة ميليشياوية عادية نظرًا إلى طموحاتها السلطوية، لا على أنها تمثِّل الرد الإسلامي على مطالب الشعوب الاجتماعية والسياسية. وأخيرًا الدولة الإسلامية طائفية أساسًا، وتنحو إلى النظر إلى أي شيء باستثناء الإسلام السني بوصفه إلحادًا، كان أبو مصعب الزرقاوي (سلفٌ مهم للقائد الحالي أبي بكر البغدادي)، قد استهلَّ الجهاد في العراق في عام

2003م، وأعلن الحرب على المسلمين الشيعة في عام 2005م (أعلن الزرقاوي الحرب على الشيعة العراقيين في عام 2005م. وعلى الرغم من وجود بعض التوترات وانعدام الثقة بين السنَّة والشيعة في كل أرجاء الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، فإن إعلان السنَّة أو الشيعة هدفًا في الجهاد لا يلقى دعمًا يُذكر في تلك الدول.

ومثَّلت سياسة نوري المالكي القائمة على الطائفية في العراق والتمييز ضد السكان السنَّة، نقطةَ التحول الرئيس الذي أتاح لميليشيا الدولة الإسلامية السنيَّة احتلال أجزاء واسعة من العراق، وفي الحقيقة تأتى الدعم المحلي للدولة الإسلامية في العراق -ولا يزال- بسبب السياسة الطائفية، إلا أن الانتقال السلمي للسلطة إلى حيدر العبادي، الذي وعد بانتهاج سياسة تشمل الجميع، يلقى دعمًا من زعماء وشيوخ سنَّة؛ لذا يبدو محتملًا أن تفقد الدولة الإسلامية دعمها المحلي مجددًا، وستصبح من جديد ما كانت عليه منذ البداية؛ تنظيمًا لا تستند قوته إلى شرعية، إنما إلى أفعال وحشية. وعندما يتراجع نفوذ الدولة الإسلامية في العراق بسبب اعتماد سياسة غير طائفية، سيصبح واضحًا بازدياد أن الدولة الإسلامية قوة لا تسعى إلى تحقيق العدالة للشعب الذي تزعم أنها تقاتل من أجله، إنما قوة تسعى إلى تحقيق مصالحها الخاصة.

اعتاد أسامة بن لادن على تبرير الجهاد بمعايير الشرعية السياسية أو الدينية: كان هدف الجهاد في أفغانستان في الثمانينيات الدفاع عن الإخوة المسلمين ضد الغزو السوفييتي غير المسوَّغ، في حين كان هدف الهجوم على السفارة الأمريكية في مقديشو، طردَ القوات الأمريكية من المنطقة العربية (كيبيل 2002م: 313-323). هناك أساسًا فتويان حاسمتان للجهاد العالمي اليوم؛ إعلان بن لادن (الجهاد ضد الأمريكيين المحتلين) في عام 1996م، و(الجهاد ضد اليهود والصليبيين) في عام 1998م الذي أعلنه ابن لادن

والظواهـري وآخـرون؛ ففـي هاتـين الوثيقتـين يحـدِّد ابـن لادن، أن العنـف ضد المسـلمين في فلسـطين، والبوسـنة، وطاجكسـتان، وبورمـا، وكشـمير، وآسـام، والفلبـين، وفطـاني، والصومـال، وإريتريا، والشيشـان هي أسـباب وجوب قتال الأمريكيـين وحلفائهـم، إضافة إلى هـذا أُلقي اللوم علـى الإمبريالية الأمريكية في فقـر الدول الإسـلامية والظلـم الاجتماعي فيها (ابـن لادن 1996م؛ الجبهة الإسـلامية العالميـة 1998م). وكانـت هجمـات 9/11 الإرهابيـة وانبثاق قاعدة الجهاد مجددًا في أفغانستان، إضافة إلى أخرى في العراق، مبرَّرة عبر مسارات فكرية مشابهة، ولم تجد تعاطفًا لدى مسلمين كثيرين فقط، بل حتى بين أعضاء من اليسار المناهض للإمبريالية أيضًا (تايف).

ورثـت الدولـة الإسـلامية- علـى كل حـال- فكـرة الظواهـري الواسـعة عـن *التكفـير*؛ مفهـوم إسـلامي يعلن أن شـخصًا يؤمـن بالهرطقة ما يمهِّـد الطريق لإعـلان شـخص أو مجموعـة عـدوًا في الجهـاد، ونتيجة ذلك فتح هـذا النموذج الاسـتبدادي جـدًّا في اختيـار الهـدف مفهـومَ الجهـاد على مجموعة واسـعة من الأهـداف، فغـيَّر الزرقـاوي اسـم تنظـم القاعدة في بـلاد الرافدين إلـى الدولة الإسلامية في العراق وذلك بناءً على أمر من الظواهري، وأعلن أن قيام خلافة إسلامية هي أول أهداف الجهاد في العراق (روبرتس 2014م). ومن ثَم، يفتقر السـعي إلـى تحقيق هذا الهـدف الدنيوي، بالاسـتيلاء على أرض لتوسـيع إقليم الدولـة الإسـلامية وإعـلان أي خصـم في ذلـك عـدوًا في الجهاد، إلـى القاعدة العريضـة لشـرعية الجهـاد العالمـي لدى ابـن لادن الذي سـعى إلى إنشـائها من التسعينيات إلى 2005م على الأقل.

وعلـى الرغـم من هذا، ستسـتمر نقاط الجهاد السـاخنة في سـوريا والعراق بجـذب أشـخاص واهمـين من أرجـاء العـالم كلها، يسـعون إلى تحقيـق واقعهم الوجـودي بمغامـرة جهاديـة، وفي الاحول كلها، فمن دون مصـادر محلية ودولية

للشرعية، مثل أول قاعدة جهاد عالمية في أفغانستان أو المناقشات المضادة للإمبريالية في عموم العالم العربي، لن يتوافر أي احتمال أن تصبح سوريا والعراق ساحتي حروب دائمتين للجهاد، إضافة إلى حقيقة أن الدولة الإسلامية في سوريا وفي العراق لم تكتفِ بتشويه سمعتها بوصفها قوة شرعية لشعبي سوريا والعراق، بل تشوِّه إيديولوجية الإسلام السياسي برمَّته أيضًا؛ تعزِّز طموحات الدولة الإسلامية بالسلطة والنفعية التحرُّر من الإسلام السياسي على أنه وسيلة إسلامية لتحقيق عدالة اجتماعية وسياسية.

دور متحول للإسلام السياسي

لإيجاز الأمر، أدت تطورات عدّة من أواخر عام 2010م فصاعدًا في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إلى إعادة صياغة جذرية للإسلام السياسي؛ فمن ناحية كان اكتشاف فاعلية الاحتجاجات الاجتماعية في مصر وتونس قد حطَّم احتكار الإسلام السياسي، ومن ناحية أخرى شوَّه إظهار الدولة الإسلامية لنفعيتها وقوتها الوحشية موقفها بوصفها ممثلًا جديرًا بالثقة لمطالب الشعوب المسلمة الاجتماعية والسياسية، وأدى ذلك كله إلى تأكّل الأسس التقليدية للإسلام السياسي وشوّهته بوصفه وسيلة حصرية تستحق الثقة لتحقيق عدالة سياسية واجتماعية.

ستبقى النظرة إلى الإسلام السياسي على المدى القصير على أنه في حال ارتقاء، لكن أسسه الوطنية والإقليمية تضرَّرت بالتأكيد، ولهذا السبب ستصبح أحزابه- على المدى الطويل- مثل الإخوان المسلمين وحماس والنهضة في تونس- على الأرجح- حزبًا سياسيًّا واحدًا فقط بين أحزاب أخرى، لا التهديد المهيمن للسياسة اليومية.

تعـزَّزت نقـاط الجهاد السـاخنة الحالية جوهريًّا على مر السـنوات الذهبية للإسـلام السياسـي مـن عام 1970م حتـى عام 2000م في تونس أو الجزائر أو مصـر أو فلسـطين أو سـوريا. على كل حال، بعد تأكُّل قاعـدة نفوذه الوطني، لن يكون في وسـع الإسـلام السياسي أن يتمتع بالنفوذ نفسـه في العلاقات الإقليمية والدوليـة كما كان سـابقًا؛ حيـث تكون هنـاك أموال وأسـلحة كافية ودعم أجنبي بالمقاتلـين والسـلاح، سـيحافظ علـى نفـوذه بالقـوة، إلا أن دوره في العلاقـات الإقليمية والدولية سيتناقص مع ذبول مورد قوته الأصلي.

ملاحظات:

1. بخـلاف الفصائل العلمانية والإسـلامية ضمن جمهور المحتجِّين في تونس ومصـر، كانت هناك أيضًا جماعـات قبليـة وطائفيـة متنوِّعة عارضت الرئيـس السـابق صالـح في اليمن، وطالبت إمـا بانفصال الجـزء الشـمالي الغربي الشـيعي مثـل جماعة الحوثيين، وإمـا بانفصال اليمن الجنوبـي مثل الحراك الجنوبـي (مـن هـي المعارضـة في اليمـن؟ 2011م)، أمـا في ليبيا فقد طالـب ائتلاف مـن قبائل ليبية شـرقية بخلـع القـذافي، في حين كانت الاحتجاجات في تونـس ومصر تهدف أساسًـا إلى تغيير الطبيعة السياسية لحكومتيهما، بدا أن لفصائل مختلفة في المعارضة في ليبيا واليمن مصالح طائفية وإقليمية (فتاح 2011م).
2. أثارت حقيقة أن القائد الأعلى للجيش ترشَّح للرئاسة وانتُخب بنسبة (96,6٪) من الأصوات شبهاتٍ بـأن الرئيـس المنتخب السيسـي لن يدعـم التحرُّرية السياسـية في مصر، وألقت مؤشـرات أخرى؛ مثل اعتقـال ثلاثـة صحفيـين مـن الجزيـرة (صحافـة تحـت النـار 2014م)، إضافـة إلى قوانـين جديدة لمنظمات المجتمع المدني (مجيد 2014م)، شكوكًا بشأن النزعات الاستبدادية لحكومة مصر.
3. تعدُّ حرب طالبان ضد الاتحاد السـوفييتي أول نقطة سـاخنة للجهاد العالمي؛ حظي مسـلمون من أنحاء العالم كلها بإمكانية ممارسـة إيمانهم عن طريق الجهاد، وأسـهم ذلك في الوقت نفسـه في إنشـاء ما سيصبح لاحقًا القاعدة التي ستغدو أساس الجهاد، وانتقل كثير من هؤلاء المسلمين الذين تدرَّبوا على الجهاد المسلَّح في أفغانستان إلى البوسنة ليقاتلوا الصرب (كيبيل 2002م: 217-253، 299-322)، وكان أسـامة بـن لادن ورفيقه أيمن الظواهري هما اللذان نسَّـقا هذه الأنشـطة، وبعـد الغزو الأمريكي لأفغانسـتان وتنشـيط القاعـدة نقطـة الجهاد السـاخنة تلك مجددًا، أُعلن أن إنشـاء مثـل تلك النقاط السـاخنة هدف في إسـتراتيجية التنظيم، وقد اسـتهلَّ الزرقاوي؛ عضو القاعدة، شنَّ الحرب عالميًّا في العراق بعد الاحتلال الأمريكي للبلاد (فيسك 2006م: 1097-1286)، ومن ثَم كانت أوضاع الفراغ والاضطراب السياسـي في ليبيا وسـوريا فرصتين ثمينتين لـ (القاعدة) وجهادييها العالميين. (مرتضى 2012م).

المراجع	الرابط الإلكتروني
الجزائر: الثورة التي لم تكن قط، الجزيرة. 17 أيار 2012م.	http://www.aljazeera.com/programmes/peopleandpower/2012/05/2012516145457232336.html
الزرقاوي يعلن حربًا على الشيعة العراقيين. الجزيرة (14 أيلول 2005م).	http://www.aljazeera.com/archive/2005/09/200849143727698709.html
صحافة تحت النار: **حرِّروا صحفيي الجزيرة**. الجزيرة.	http://www.aljazeera.com/indepth/spotlight/freeajstaff/
ج. مجيد، (2014م). **قيود متنامية على المجتمع المدني المصري مع اقتراب موعد الانتخابات البرلمانية**. Human Rights First. 30 تموز 2014م.	http://www.humanrightsfirst.org/blog/growing-restrictions-egyptian-civil-society-parliamentary-elections-loom-closer
آر. مرتضى، (2012م). **بلاد الشام: أحدث نقطة ساخنة للجهاد**. الأخبار. 6 آب 2012م.	http://english.al-akhbar.com/node/10806
ر. درغام، (2012م). **مخاوف من أن يصبح الربيع العربي ربيعًا إسلامويًا**. The World Post. 20 كانون الثاني 2012م.	http://www.huffingtonpost.com/raghida-dergham/fears-of-the-arab-spring-_b_1219834.html
م. مولوج، (2014م). **ولدت بعد المعارضة ولاية رابعة لـ (بوتفليقة): أين هي حركة بركات؟**. Liberte Algerie. 27 تموز 2014م.	www.liberte-algerie.com/dossiers/o-est-passe-le-mouvement-barakat-ne-dans-le-sillage-de-l-opposition-a-un-4e-mandat-pour-bouteflika-225735

المراجع	الرابط الإلكتروني
ن. روبرتس، (2014). **الدولة (غير) الإسلامية: أبو بكر البغدادي وتحدِّي الأمِّية الإسلامية». The Middle East Monitor.** 31 تموز 2014	https://www.middleeastmonitor.com/articles/middle-east/13144-the-non-islamic-state-abu-bakr-al-baghdadi-and-the-challenge-of-islamic-illiteracy
آر. سبنسر، (2012م). **إلقاء نظرة فاحصة على الشرق الأوسط في 2012م**: الشتاء العربي. The Telegraph. 31 كانون الأول 2012م.	http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/9753123/Middle-East-review-of-2012-the-Arab-Winter.html
بي. تافي، أفغانستان، **والإسلام واليسار الثوري** socialistworld.net.	http://www.socialistworld.net/pubs/afghanistan/afghanchp5.html
من هي المعارضة في اليمن؟ الجزيرة (28 شباط 2011م).	http://www.aljazeera.com/indepth/spotlight/yemen/2011/02/2011228141453986337.html

- ج. الدين الأفغاني، (2003م). **الاتحاد الإسلامي**، مقال م. جتلمان، وس. سكار في The Middle East and Islamic World Reader. نيويورك: مطبعة غروف.
- س. الحصري، (1976م). **الوحدة الإسلامية والوحدة العربية**، في س. هايم القومية العربية: مقتطفات مختارة. كاليفورنيا: مطبعة جامعة كاليفورنيا.
- أ. ابن لادن، (1996م). **إعلان الجهاد ضد الأمريكيين المحتلين لبلاد الحرمين الشريفين.**
- أ. داويزا، (2005م). **القومية العربية في القرن العشرين**: من النصر إلى اليأس. برينستون، نيوجرسي: مطبعة جامعة برينستون.
- ك. فتاح، (2011م). **قبائل وعصَبية قبلية في الربيع العربي**، CEMMIS: مركز المتوسط، والدراسات الشرق أوسطية الإسلامية. 26 تشرين الأول 2011م. [3 أيلول 2014م].
- ر. فيسك، (2006م). **الحرب الكبرى من أجل الحضارة: غزو الشرق الأوسط**. لندن وآخرون: هاربر برنيال.
- أ. حوراني، (2005م). **تاريخ الشعوب العربية**. لندن: فيبر وفيبر.
- ح. كيبيل، (2003م). **الجهاد: محنة الإسلام السياسي**. لوندرز: مطبعة بلكناب.

- أ. مودودي، (1955م). **الشريعة والدستور الإسلامي**. كراتشي: منشورات الجامعة الإسلامية.
- س. قطب، (2007م). **معالم في الطريق، شيكاغو**، إيلينوي، منشورات كازي.
- آر. سبنسر، (2014م). **الشتاء العربي يصل إلى أمريكا**: الحقيقة بشأن الحرب التي نخوضها. واشنطن العاصمة: دار نشر ريجنسي.
- إم. ويبر، (1978م). **الاقتصاد والمجتمع**: موجز في علم الاجتماع التفسيري. المجلد الأول. بيركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا.
- **الجهاد ضد اليهود والصليبيين**. الجبهة الإسلامية العالمية. 23 شباط 1998م.

الإمامة والخلافة
نظرية الحكم الإسلامية
في الخطاب الإسلامي المغربي

خوان أ. ماشياس ـ أموريتي
جامعة غرناطة، إسبانيا

الخلفية الإيديولوجية والسياسية للإسلام المغربي

الإسلام السياسي مفهوم إيديولوجي واسع جدًّا يتضمَّن حركات وتيارات سياسية متنوِّعة (خان، 2014م)، وأحد العناصر المشتركة بينها كلها يتمثل في استخدام المراجع الإسلامي (المراجعية الإسلامية) ليكون أساس ممارستها السياسية، وتعدُّ إقامة الدولة الإسلامية (تطبيق الدولة الإسلامية) الهدف الرئيس لأفعالها السياسية، ويضع هذا المفهوم نفسه الفعل الإسلامي السياسي ضمن إطار الحداثة السياسية. وعلى الرغم من هذا، في أثناء محاولة حركات إسلامية ربط شرعيتها السياسية بالهدي (النبوي)، يتعين عليها أن تواجه تحدِّيات إيديولوجية عديدة للتكيُّف مع المفاهيم والنظريات الإسلامية من الفقه (التقليدي) إلى المنافسة السياسية الحديثة، هذه هي حال الإسلام السياسي المغربي، وفيه قوى رئيسة مثل حزب العدالة والتنمية(1)، وجماعة العدل والإحسان(2)، وقد طوَّرت كلتاهما نظرية إسلامية عن الحكم في خطابهما، وتحاولان تعديل مفاهيم تقليدية مثل (الإمامة) أو (الخلافة) لتلائم مفهومهما الإيديولوجي عن السلطة وموقعيهما المحددين في المنافسة السياسية.

بدايةً، توجد سمات عديدة للتعامل مع الإسلام السياسي على أنه قوة سياسية في المغرب، وتشترك معظم التنظيمات التي تنتمي إلى ما يسمَّى

(الحركـة الإسـلامية) في المغـرب بخلفيـة تاريخيـة، منـذ انبثاقهـا أول مرة في بداية السبعينيات حين ظهرت أولى المنظمات الإسلامية السياسية على أنها رد فعل إيديولوجي لانحسـار المعارضة العلمانية اليسارية لـ(نظام الملكية العلوي)، وتتشـاطر أيضًـا مزيجًا معرفيًّا من عناصـر إخوانية - تأثَّرت بالفعل السياسـي لـ (الإخـوان المسـلمين)، ودعويـة - تأثَّـرت بالجمعيات الدينيـة الخيرية، ويبرز بينها تنظيمان يعدان الأكثر نفوذًا في الإسـلام السياسـي المغربي، بمعايير الكم والنوع، هما جماعة العدل والإحسـان، وحركـة التوحيد والإصلاح[3] - المرتبطة سياسيًّا بحزب العدالة والتنمية منذ آخر التسعينيات، فجماعة العدل والإحسان حركة سرِّية وإن تكن مرئية، تعمل خارج حدود النظام بمعنى المقاومة السياسية غير العنيفة، في حين أن حزب العدالة والتنمية ظل القوة السياسـية المؤسساتية الرئيسـة في المعارضـة البرلمانيـة حتى عام 2011م حين انضـم إلى الحكومة في ائتلاف مع أحزاب سياسية أخرى.

إذن، يعدُّ الإسلام السياسي اليوم التعبير عن بديل إيديولوجي وسياسي في المغرب يُبرز الأخلاق الإسلامية على أنها عنصر جوهري، ويزعم منظِّرون إسلاميون، مثل عبد الإله بن كيران؛ الأمين العام لحزب العدالة والتنمية ورئيس الوزراء المغربي من 2001م، أو عبد السلام ياسين (1928-2012م)؛ مؤسس جماعة العدل والإحسان ذي الشخصية الميَّزة وزعيمها، أنهم يستمدُّون أساس أفعالهم الإسلامية السياسية من المراجع الإسلامي الأخلاقي؛ أي إنهم يختارون طرقًا شبيهة بالمعارضة للتعامل مع السلطة السياسية في البلاد. بهذا المعنى، يمثِّل العنصر الأخلاقي في خطابهم السياسي محاولة جادَّة لتحرير (رواية إسلامية) معاصرة جديدة تمامًا (لأن الإسلام السياسي ليس حركة تمسُّك بالتقاليد)، ومن ثَم تقديم القوة التاريخية للإسلام السياسي على أنها حركة أخلاقية ونبوية أساسًا، تستشرف نوعًا خاصًا من المثالية الإسلامية، وتترجمها في خطابها بمعايير الديمقراطية الحقيقية والعدالة الاجتماعية.

وتعدُّ هذه الشرعية الدينية (الأخلاقية) المزعومة مرجعًا مركزيًّا في الاستفادة من الإيديولوجية (ماشياس-أموريتي، 2014م) على أنها مصدر حصري تقريبًا في التنافس على السلطة مع نخب رئيسة وثانوية (إزكيردو بريكس، 2012م)، وبذلك يستند البديل الإسلامي في المغرب إلى إيديولوجية سياسية واجتماعية مؤسَّسة على خطاب ديني لتغيير سياسي (ديمقراطية) وإصلاح اجتماعي (عدالة)، ومملوءة بمفاهيم مشتقَّة من التقليد الفقهي للإسلام التقليدي، إنما المسيّسة منها في أصلها (إنتاج مُدْخَلَاْت الخطاب)، ومسيّسة مجددًا في الخطاب (إعادة إنتاج مخرجات الخطاب)، وقائمة عمليًّا على شروط التنافس على السلطة في المغرب وموقع القوى الإسلامية كلها في هذا الإطار، ويرتبط العامل الرئيس هنا بخصوصية الدين والسياق السياسي للمغرب المعاصرة، وبهذا المعنى يجب ذكر الدور المهم جدًّا للمَلَكية العلوية في البلاد. فعلًا، يتمتع ملوكها برأسمال رمزي يشرعن على نحو لا يقبل الجدل موقعهم على أنهم قادة سياسيون ودينيون، ويضع على نحو حاسم علاقات السلطة ضمن إطار الدولة نفسها.

وفقًا للدستور المغربي الحالي (عُدِّل في عام 2011م) يحمل ملك المغرب - محمد السادس منذ 1999م - لقب (أمير المؤمنين)، وهذا ليس مجرد رمز، إنما يتضمَّن الشرعية الدينية لسلطته؛ لأن (الإمارة)؛ إحدى أهم الألقاب التي حملها الخلفاء السنَّة تاريخيًّا، وتشير أصلًا إلى أعلى سلطات الملك العسكرية (بلال، 2012م). لا تقتصر سلطات ملك المغرب على كونه رأس الدولة المغربية؛ دولة أمَّة إسلامية حديثة وعلمانية فقط، بل هو إلى ذلك أعلى سلطة دينية وتجسيد لقيادة المجتمع الإسلامي في البلاد وخارجها أيضًا، بوصفها (إمارة المؤمنين) المغربية التي تقرُّها سلطات إسلامية أخرى في غرب إفريقيا إضافة إلى المغتربين المغاربة، وبمعايير سياسية ليس ممكنًا رفض السلطة القانونية لـ (الملكية العلوية) من وجهة نظر إسلامية؛ لأن سلطتها السياسية لا تنفصم

عن شرعيتها الدينية (ظريف، 2010م). وتجعل هذه المكانة العمل السياسي الإسلامي للإسلام السياسي في المغرب أكثر إيديولوجية من بلاد أخرى للمسلمين، فاستخدام قوى سياسية مغربية رئيسة، مثل حزب العدالة والتنمية وجماعة العدل والإحسان، مفاهيم إسلامية فقهية وسياسية مثل (الإمامة) و(الخلافة) في خطابها يرتبط مباشرة بـ(إمارة المؤمنين) الملكية بمعايير قبول الإصلاح ونبذ المقاومة، وبهذا المعنى ترتبط تلك المفاهيم لهذا السبب بالنموذج الواقعي لـ(الحكومة الإسلامية) بمعايير إيديولوجية.

(الإمامة) والقيادة السياسية والسلطة في خطاب حزب العدالة والتنمية

ترتبط طبيعة الخطاب السياسي لحزب العدالة والتنمية بمقاربته التشاركية (فغنر، 2011م)؛ فمنذ مناظراته الأوَّلية، قَبلَ حزب العدالة والتنمية الشرعية الدينية والسياسية لـ(إمارة المؤمنين)، وحاول انطلاقًا من هذا الموقف الواضح جدًّا تقديم نموذجه السياسي للحكم، وتستند الأسس الإيديولوجية لمثل هذا النموذج على التوافق والانسجام التامِّين لمبادئ الشريعة الأخلاقية والفقهية - تضمنها إمارة المؤمنين - مع المبادئ الديمقراطية والدور السياسي للاتفاق على إصلاح النظام السياسي من الداخل، وبهذه الطريقة هدف حزب العدالة والتنمية وحركة التوحيد والإصلاح هو إنشاء دولة إسلامية بمعايير أخلاقية وفقهية، بتطبيق أساليب ديمقراطية؛ أي تنظيم انتخابات حرَّة. وفي خطاب حركة التوحيد والإصلاح، يكمن القيام بالدعوة؛ نشر القيم الإسلامية في صلب نظرية ديمقراطية يُفهم أنها مجموعة أساليب سياسية، في حين أن المبادئ الديمقراطية التي يؤيدها الحزب في خطابه هي: السيادة للشعب، والفصل بين السلطات الثلاث، وضمان الحقوق والحريات. على كل حال، يُظهر تطوره النظري خصائص معيَّنة تربط هذه المبادئ الديمقراطية بمبادئ النظرية

الإسلامية عن الحكم بناءً على (الإمامة)، التي يعود فيها السلطان الحقيقي الوحيد وأعلى سلطة تشريعية إلى الله عزَّ وجلَّ وحده. يقع هذا الخطاب الديمقراطي المنظّم جيدًا- بأي حال- ضمن صراع السلطة لنخبة ثانوية تطمح إلى أن تصبح نخبة رئيسة، من ثَم يحاول الحزب تعديل خطابه الإيديولوجي مع توقُّعات المجتمع من ناحية، والتفوُّق على موارد النخب المتنافسة بمحاولة تحويل نفسه إلى قوة سياسية تتميَّز بخطابها وممارساتها الإسلامية بمعايير أخلاقية من ناحية أخرى. يُعدَّل خطاب حزب العدالة والتنمية لهذا السبب تبعًا لظروف المنافسة السياسية؛ لذا يكون شعبانيًّا أحيانًا، لكنه يقرُّ دومًا الشرعية الإسلامية للملكية.

يستخدم حزب العدالة والتنمية مفهوم (الإمامة) بوصفه مرادفًا لـ(الحكم الرشيد) بالمعايير الأخلاقية، الذي لا يعدُّ بحد ذاته مؤسسة شخصية فردية بالتأكيد كما كان يُفهم في التفكير الإسلامي السنّي التقليدي- مرتبطًا بالصفات الدينية و(القيادة العليا) للخليفة على أنه خَلَف النبي محمد (عليه الصلاة والسلام). يجب بدلًا من ذلك أن يُفهم هذا على أنه إطار عام لحكم جيد؛ نوع من دليل أخلاقي نبوي (العثماني، 2010م). ووفقًا لمرجع الحزب الفكري، فإن النشاط السياسي بالمغرب في القرن الواحد والعشرين هو مسألة (إمامة)، كما هو قضية دينية ويجب تطبيقها باسم الإسلام. ويقول حزب العدالة والتنمية إن الحكم الإسلامي السياسي ينبغي أن يكون مفيدًا لمجتمع المسلمين ومتفقًا دومًا مع المبادئ الإسلامية. ويمكن تعديل الفعل السياسي الحيوي وفقًا لتغيُّر الظروف، ويمكن أيضًا أن يتخذ صورًا مختلفة مثل حركة، أو حزب سياسي، أو تنظيم فقهي تطبِّقه الحكومة، في حال حزب العدالة والتنمية، ويجب أن نتذكر أن (الإمامة) تُفهم على أنها (التوجُّه والتنظيم الديني) لـ(الدولة المدنية). هذه الدولة- وهي دولة إسلامية أصلًا- تكمِّل تمامًا (الإمامة) في (إمارة المؤمنين)

بمعايير سياسية ودينية، نظرًا إلى أن كلتيهما جزء من القيادة الإسلامية التي تضمن تطبيق الإسلام وقيمه الأخلاقية وقواعده الفقهية في المجتمع المغربي.

وكما يوضِّح الخطاب الرسمي لحزب العدالة والتنمية، الإصلاح والتجديد عنصران أساسيان في الإيديولوجية السياسية للحزب وخطابه، وهذا الخطاب يعدُّ الإسلام دومًا المراجع الرئيس، وأي عمل سياسي يجب أن يُقرَّ من قبل سلطة الإسلام (المراجعية الإسلامية). وتعلن هذه السلطة على نحو قاطع أن المغرب بلد مسلمين أساسًا، وتقترح أيضًا مكافحة الانحرافات سياسيًّا، التي تعدُّ تهاونًا في الأخلاق والعادات ونتيجة التأثير السلبي للحداثة الغربية (حزب العدالة والتنمية، 2002م)، لهذا السبب يرى خطاب الحزب التخليق على أنه نقطة البداية الضرورية للفعل السياسي لإنهاء الفساد في الإدارة العامة، من ثَم خطابهم عملي ويحاول إيجاد إيديولوجية حشد تضمن تأييد قطاعات متنوعة جدًّا من السكان المغاربة، بخاصة بشأن فكرة مكافحة الفساد. بمعايير عملية، لقد بذل حزب العدالة والتنمية بوضوح جهودًا في هذا المجال أكثر من القطاعات المؤسساتية الأخرى، وقد قوَّى هذا تأييده في المجتمع، وبالمختصر مهَّد طريق الحزب إلى السلطة في عام 2011م. بوجه عام، خطاب حزب العدالة والتنمية السياسي عملي جدًّا، ومؤسَّس على مفهوم أن الدين هو العنصر الأساس في إيديولوجيته التي تتضمَّن تطبيقات عملية تهدف إلى تحسين مستويات معيشة المؤمنين، أو نشاط سياسي يُتصوَّر على أنه (عمل صالح ومفيد). عبر التنمية المنطقية لهذه المبادئ، وهو حزب العدالة والتنمية أنه لا يوجد تناقض بين الإسلام والديمقراطية؛ رأي يهدف أساسًا تبريرَ مشاركة الحزب في النظام السياسي المغربي بوصفه نخبة منافسة، ومن ثَم قوة أساسية ومكونًا جوهريًّا من النظام الفعلي (من الداخل)، ويشرعن في الوقت نفسه قانونية النظام من وجهة نظر إسلامية. وفي هذا السياق، كان حزب العدالة والتنمية بارزًا بمعنى إيجابي لتشجيعه مستويات عالية من الديمقراطية الداخلية في مؤتمره الوطني، وأقرَّ الحزب أيضًا التعددية الدينية في المغرب وهو يعد اليهود المغاربة مواطنين

بحقوق كاملة، على الرغم من أن الإسلام يعدُّ دينَ الأمة، وهويتها ومعيارها الثقافي. وفي مجال العلاقات الخارجية، يؤكد خطاب حزب العدالة والتنمية الحاجة إلى تقوية الصلات الدبلوماسية والاقتصادية والتجارية مع باقي العالمين العربي والإسلامي على أنها أولوية له. وبالممارسة، كان الحزب قد وثَّق علاقاته مع القوى الدولية الرئيسة، بما يضمن الاستقرار والتعاون في الحفاظ على اقتصاد السوق وتطبيق صيغ الليبرالية الجديدة.

(خليفة) ديني وحكومة سياسية في خطاب جماعة العدل والإحسان

لقد استُنبطت النظرية السياسية لجماعة العدل والإحسان لتؤطِّر التقدُّم التاريخي والمنهجي للتحول الحاسم من الحكومة الاستبدادية الجائرة (الحكم الجبري) - أو النظام المغربي الذي ترمز إليه الملكية العلوية - إلى الخلافة الإسلامية المكوَّنة من الاتحاد المتدرِّج لدول (إمارات) إسلامية وطنية مختلفة يرأسها أمراؤها. تُطلق المطالبة بتنصيب (خليفة) مباشرة مقابل السلطات الزمنية الدنيوية للملك المغربي على أنه (أمير المؤمنين)، وتسعى إلى شرعية أخلاقية أعلى تحمل معنى أكثر عمقًا دينيًّا ورمزيًّا أيضًا. في مُؤَلَّفه الشهير المنهج النبوي، يبين عبد السلام ياسين فعلًا أن أغلبية المؤمنين المسلمين، بصرف النظر عن القومية، يجب أن يدعموا النظام الإسلامي (ياسين، 2001م)، وقد دافع عن إعادة توحيد العالم الإسلامي برمَّته في كيان سياسي واحد يضمن (حكم الإسلام) وفقًا للمبادئ التي جاءت في القرآن الكريم والسنَّة النبوية الشريفة، إذ يمكن تعديل هذه المبادئ- وفقًا لياسين- تبعًا لتغيُّر الظروف الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية في أي وقت بتطبيق (إصلاح) و(تجديد) عميقين بمعايير أخلاقية، مع الحفاظ على الإيمان والعقيدة في قمة مرموقة لا تطاول، ويرتكز الكيان السياسي المذكور آنفًا على (حُكم الشورى).

بالتطبيق العملي، سيتوافر نوع من الكيان التسلسلي الهرمي، مع شخص (الأمير) في الأعلى، الذي يجب أن يكون مسؤولًا عن أي قرار وعمل تتخذه الدولة في أي مجال ممكن، ومن ناحية أخرى ينبغي أن يقبل (الأمير) الانتقاد الداخلي ويحقق إجماعًا في الرأي يتفق مع الأمر القرآني بضرورة التشاور المتبادل (الشورى)؛ لذا يجب أن يتلقى الدعم والنصيحة من مجلس الشورى. وعلى الرغم من هذا، فإن (الأمير) شخصية سياسية وفقًا لصفاته، ويجب أن يكتسب الشرعية بفعل تلقيه البيعة بوصفه قائدًا دينيًّا، ويعدُّ رمزيًّا خليفة النبي محمد (علية الصلاة والسلام).

بالنسبة إلى ياسين، يضمن اللجوء إلى البيعة أيضًا الانتخاب الحر للقائد، ويرفض ضمنيًّا النموذج الوراثي المتمثِّل بالملكية المغربية والخلافة التاريخية من بداية العهد الأموي (آخر القرن السابع الميلادي)، وبوصفه خَلَف الرسول (عليه الصلاة والسلام)، (فالأمير) هو خليفة فعلًا بالمعيار الديني، ومن وجهة النظر الدينية هذه تفهم جماعة العدل والإحسان هذه الشخصية، بعيدًا عن التبريرات التجديدية التاريخية والسياسية لحركات إسلامية أخرى. ومن وجهة نظر إقليمية، ستُحوَّل الكيانات السياسية لكل بلد مسلم سلميًّا بالعمل الإيديولوجي والتعليم، وفقًا لخطاب جماعة العدل والإحسان، إلى دول إسلامية إقليمية يرأس كل منها (أميرها) الخاص ويسودها حكم الشورى، ثم تُوحَّد تلك الدول في كيان يحكمه خليفة واحد يتمتع بصفات أخلاقية ودينية محدَّدة، ويجب أن يدعم المؤمنون التقدُّم التدريجي لكيانات هذه الإمارات والخلافات بأي حال، ويُنظر إلى تنظيمات إسلامية مثل جماعة العدل والإحسان على أنها طليعة الحركة بعملها التعليمي الفاعل ووعيها الإيديولوجي، من ثَم يجب أن تكون في بنية السلطة، ويجب أن تُطبَّق هذه الحركة التقدّمية في التحرير والتوحيد بطرق سلمية دومًا في مراحل مختلفة، وأولى هذه المراحل وأهمها استبدال الحاكم المستبد بحكم الشورى، ثم تتبع هذه المرحلة الدعوة العامة للرسالة الإسلامية

الحقيقية بمعايير أخلاقية ودينية، وتطبيق التعليم الإسلامي، وأخيرًا تحرير الأمة الإسلامية اقتصاديًّا وسياسيًّا. وعند الأخذ في الحسبان العامل الأخلاقي، ترتبط (الخلافة) هنا بتحسُّن الشروط الاجتماعية والاقتصادية للشعب المسلم بتحريره من الاعتماد على الموارد المالية الخارجية والفساد الداخلي، ويكون هذا بتطبيق (اقتصاد إسلامي حقيقي) وإعادة الموارد الاقتصادية الوطنية إلى أيدي المسلمين. وبالنسبة إلى جماعة العدل والإحسان، عندما يُعدَّل الاقتصاد بما يتلاءم مع المبادئ الأخلاقية المذكورة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، مع التركيز أساسًا على قيمتين إسلاميتين هما العدالة (العدل) والتضامن مع الأشخاص المهمَّشين (الإنصاف)، عندها فقط يصبح ممكنًا قيام حكومة إسلامية حقيقية. تعدُّ هذه الأسسَ الأخلاقية للخلافة الإسلامية التي تدافع الجماعة عنها، وهذا الخطاب الإسلامي موجَّه مباشرة باسم الإسلام إلى الملكية المغربية التي لا يتمتع ملوكها بالشرعية بوصفهم (أمراء)، ويمثِّلون بالنسبة إلى حركة العدل والمساواة القيمَ السلبية لـ(الأغيار) بمعايير أخلاقية (استبداد، طغيان، نفاق).

في خطاب جماعة العدل والإحسان، تُقارن العوامل الديمقراطية بوصفها مجموعة قيم أخلاقية سلبية مع المثالية الإيجابية لـ (حكم الشورى الإسلامي)، والديمقراطية مرتبطة بالعلمانية، من ثَم يُنظر إليها على أنها منتج ثقافي (غربي) سيئ أخلاقيًّا وغير ملائم للتقليد الإسلامي السياسي والثقافي، وبديل الديمقراطية هو الشورى، مع كون الشريعة أساسها الفقهي. وبوضوح، لم تُطوَّر بنية هذا النظام السياسي والاجتماعي، بما يكفي تبعًا للطريقة التي طرح بها في خطاب جماعة العدل والإحسان، الذي تمثَّل فيه كينونة مثالية لحشد الناس، إنما من دون أي خصائص تفصيلية. وعلى الرغم من هذا الخطاب عن الشورى، نجد أن بنية جماعة العدل والإحسان منظَّمة في سلطة هرمية فردية، حيث يُعهد بالقيادة السياسية المطلقة بما لا يقبل الجدل إلى الأمين العام

إضافة إلى (الدائرة السياسية)، ويُشرعن هذا بعلاقة دينية راسخة مع المرشد العام. والعلاقة بين جماعة العدل والإحسان وما يسمى (الإسلام الرسمي) سلبية؛ فالحركة لا تعترف بمؤسسة إمارة المؤمنين على أنها الحق المنسوب إلى الملكية العلوية، وتعتقد بدلًا من هذا أن هذا النسب لسلطات الخليفة غير شرعي. ويظهر هذا الموقف، مثل كل خطاب الحركة عمومًا، ضمن نزاع سلطة يؤثر فيه مصدر الإيديولوجية - استنادًا إلى شرعية تفسير محدَّد للإسلام بمعنى سياسي - بصورة مركزية، ومن ثَم يؤكد خطاب جماعة العدل والإحسان مرة أخرى العنصرَ الإسلامي الأخلاقي بوصفه مصدر السلطة.

استنتاجات

يظهر التنوُّع الواسع للخيارات الإيديولوجية في الإسلام السياسي المغربي في خطاب إسلامي واضح بَيِّن يشترك في سلسلة من العناصر الأساسية التي تربط مفهومي الإمامة والخلافة، من وجهة نظر أخلاقية وفقهية للإصلاح الإسلامي بمصطلحات إمارة المؤمنين عن قبول/إصلاح أو رفض/مقاومة. وعلى كل حال، يختلف خطاب الأحزاب والحركات الإسلامية مثل حزب العدالة والتنمية أو جماعة العدل والإحسان بمعيار العناصر الأكثر واقعية أو إستراتيجية التي تستخدمها، ويجب أن يكون حاضرًا في الذهن أن العنصر الإيديولوجي هو مصدر السلطة الأساسي لها، وتحاول كل منها باستخدامها هذا العنصر تحويل نفسها إلى قوة سياسية رئيسة ومرجع أخلاقي ضمن إطار منافسة سياسية على السلطة في المغرب. والناقل الرئيس لخطابها والإيديولوجية التي تدعمه (التي تؤطِّر أساسًا الممارسة الإسلامية السياسية) هو استخدام المراجع الإسلامية الأخلاقية التي تربط الحكم الإسلامي بالمحكوم، ودور (الدولة الإسلامية) بالنسبة إلى المواطنين المؤمنين، الذين تزعم القوى كلها في الإسلام السياسي المغربي (سواء في المقاومة، أو المعارضة، أو الإصلاح) أنها تمثِّل طليعتهم.

ملاحظات

1. حزب العدالة والتنمية (http://www.pjd.ma).
2. جماعة العدل والإحسان (http://www.aljamaa.net).
3. حركة التوحيد والإصلاح (http://www.alislah.ma).

المراجع	الرابط الإلكتروني
إم. خان، **ما الإسلام السياسي؟**. E_International Relations. (2014م) نُشر إلكترونيًّا.	http://www.e-ir.info/2014/03/10/what
خ. أ. ماشياس-أموريتي، **الإسلام السياسي: الخطاب، والإيديولوجية والسلطة**. E_International Relations. (2014).	http://www.e-ir.info/2014/03/03/political

- ي. بلال، الشيخ والخليفة. **على الاجتماع الديني للإسلام السياسي في المغرب**. الدار البيضاء: منشورات طارق. (2012م).
- م. ظريف، **الملكية المغربية والقوى الدينية. الدار البيضاء**: إفريقيا الشرق. (2010م).
- إس. إي العثماني، **الدين والسياسة، تميُّز لا فصل**. الدار البيضاء/بيروت: المركز الثقافي العربي. (2009م).
- إف. إزكيردو بريكس، (ناشو) **الأنظمة السياسية في العالم العربي**: المجتمع وممارسة السلطة. لندن: روتلدج. (2012).
- حزب العدالة والتنمية، **فارق العدالة والتنمية في مجلس النواب**: حصيلة السنوات الخمس، التزام وعطاء، 1997-2002م. الرباط: حزب العدالة والتنمية. (2002م).
- إ. ففنر، **المعارضة الإسلامية في الأنظمة الاستبدادية**. حزب العدالة والتنمية في المغرب. سيراكيوز: مطبعة جامعة سيراكيوز. (2011م).
- ع. ياسين، **المنهج النبوي: تربية وتنظيم وزحف**، النسخة الرابعة. الدار البيضاء: دار الآفاق. (2001م).

التعددية القانونية والشريعة:
تطبيق الشريعة الإسلامية في دول ومجتمعات

عادل السيد سبار
جامعة أوبسالا، السويد

مقدمة

بين التعددية الثقافية ورُهَاب الإسلام، كان السماح للشريعة بحكم مظاهر معينة من حياة المسلمين قد انبثق على أنه قضية خلافية غالبًا في دول غربية عدَّة، مثل المملكة المتحدة[1]، والولايات المتحدة (ماكفارلن، 2012م)، وأستراليا، وفرنسا[2]، وألمانيا[3]، وكندا[4]، وغيرها. هذا النقاش قائم بقوة أيضًا في دول تقطنها أغلبية مسلمة؛ مثلًا: تجعل المادة (2) من الدستور المصري مبادئ الشريعة المصدر الرئيس للتشريع، وقد بقيت هذه المادة تحديدًا منذ 1980م، في حين كانت مبادئ الشريعة قبل ذلك مصدرًا رئيسًا للتشريع، إضافة إلى هذا لاحظْ أنه تمت الإشارة إلى مبادئ الشريعة - لا الشريعة في حد ذاتها - ويبقى معنى هذه الصيغة الغامضة غير واضح بالممارسة (براون، 2002م: 181)، إضافة إلى ذلك لكل طائفة دينية كبيرة في لبنان سلطتها القضائية فيما يتعلق بقانون الأسرة، ما ينعكس بوجود محاكم للشيعة، والسنَّة، والنصارى، واليهود وأخرى علمانية مدنية، وعلى الرغم من هذا، فإن محكمة الاستئناف العليا هي (محكمة نقض) مدنية ووطنية (ملاط، 1997م: 31). تتراوح الأسئلة من ماهية الشريعة، التي يجب أن يجيزها التقليد الإسلامي الفقهي، إلى المدى الذي يمكن أن يغطيه حكم الشريعة في حياة المسلمين، والقضايا القانونية التي

ينبغـي أن تسـتند إلـى الشـريعة. وفي أوقات تسـتخدم فيها مجموعـات متطرِّفة متعصِّبـة، مثـل بوكو حرام، أو الدولة الإسـلامية في المشـرق، أو حركة الشـباب -مثلًا- (إسـاءة) تفسيرها للشريعة لتشـرعن أعمالها المقيتة - غالبًا على أنها وسـيلة لتحقيق غاية؛ أي إنشـاء دولة أو خلافة إسلامية - تصبح واجبة مناقشة حقيقة الشريعة وتوضيحها.

إذن، كيـف تؤثـر الشـريعة في مجتمعـات اليـوم؟ مـا الـدور الـذي يجـب أن يُنـاط بهـا؟ مـا الإمكانية التي تتمتـع بها؟ لقد أضحـت هذه الأسـئلة كلها وثيقة الصلـة بالموضـوع في عـالم معولم، حيـث أدى ازديـاد قدرة النـاس على الحركة إلـى تنوع ثقـافي متزايد يتحـدى الهويات الوطنيـة ويمزِّق الدولـة القومية. ومن وجهـة نظر اجتماعية-قانونية، تنشـأ عن التعددية الثقافية تحديات تشـريعية، ونظريًّا يتوافق القانون مع النموذج الاجتماعي، ويضمُّ تمييزًا أخلاقيًّا بين الحق والباطـل. وعلـى كل حـال، يناقض وجـود كيان واحـد لقانون وطنـي خصائص مجتمـع متعـدِّد الثقافات تتنافـس فيه نمـاذج مختلفـة، ويكون الحـل بالتعددية القانونية التي يعرِّفها ودمان بأنها «حالة يجد فيها السكان أكثر من كيان قانوني واحد». (1999م: 3). ومن ثَم ، فالسؤال الرئيس الأكثر أهمية هو: ما مضامين التعددية القانونية؟

سـيركِّز هـذا المقـال علـى هـذا السـؤال من أجـل إلقـاء الضوء علـى الحالة الراهنـة للشـريعة في نظـام دولي للـدول القوميـة ومجتمعـات يتزايـد تنوعهـا؛ عرقيًّا، وثقافيًّا، ودينيًّا. وسأحاول أن أبرهن على أنه على الرغم من أن الشريعة تتمتـع بإمكانيـة التغلُّب على تحديات معينة لحكم مجتمـع متعدِّد الثقافات، فإن بعض المعنيين بالأمر يعدُّها إلى حد ما المصدر الشرعي الوحيد للتشريع بالنسبة إلى المسـلمين، وأن الإدخال التدريجي للتعددية القانونية في دولة قومية سـيفقد الدولة شـرعيتها أكثر فأكثر. وبدلًا من ذلك، أقترح إعادة تفسـير الشريعة التي

ستكوِّن الأساس للتنظيم السياسي. إذا أراد المسلمون حكم الشريعة، فيجب أن يضمِّنوا تمثيلًا في الهيئة التشريعية لمواطنية متساوية -الأمر الذي ينبغي أن يكون القاسم المشترك في أي دولة قومية- وتشاور ديمقراطي؛ لذلك تتطلَّب هذه المحاولة فهمًا وتعريفًا للشريعة التي سيقدِّمها المقال في المقام الأول، ثم يمضي قدمًا ليسأل عما يجعل الناس يلتزمون بالقانون؛ لأن الجواب على ذلك يكوِّن الأساس لإدراك السبب الذي يجعل أي تعددية قانونية لا تتوافق مع فكرة دولة قومية شرعية، ويُختتم المقال باقتراح لأسلوب التعامل مع الدعوة إلى تعددية قانونية - في هذه الحال، حثٌّ على جعل الشريعة نظامًا قانونيًّا إلى جانب القانون الوطني - تزداد قوة حين تصبح المجتمعات أكثر تعددية ثقافية.

الدرب إلى مورد الماء

يوجد تمييز مهم يجب توضيحه بين الشريعة والقوانين الإسلامية (براون، 1997م: 363)؛ فالشريعة تعني حرفيًّا (الدرب إلى مورد الماء) وتكوِّن المنهج الذي شرعه الله لعباده من العقائد والأحكام بالنسبة إلى المسلمين، بينما القانون الإسلامي هو النظام الشرعي المستند إلى تلك المبادئ. ووفقًا لـ(النعيم)[6]، الشريعة هي محاولة البشر فهم المقدس، وبوصفها كذلك لا يمكن أن تكون مقدَّسة أبدًا، ومن ثَم لا يوجد شيء اسمه قانون الشريعة، إنما قانون مستمدٌّ من الشريعة؛ أي قانون إسلامي يعدُّ بالتعريف من ابتكار الإنسان. ونتيجة لهذا، القانون الإسلامي وضعي لا إلهي، نظرًا إلى أنه أساسًا المنتج الذي يفترض فقهاء وعلماء قانون مسلمون أنه منهج الله في الغلط والصواب. وعندما يدمج مسلمون وناقدو شريعة نماذجَ إسلامية من الحق والباطل مع قانون إسلامي، وسلطة قضائية، وعقوبات، يُطرح السؤال المتعلِّق بتعريف الشريعة بطريقة مغلوطة. يعدُّ المسلمون بوجه عام أن سلطة القانون الشرعي تنتمي إلى الشريعة الإلهية لا إلى الناس، ومن ثَم فإن أي مؤسسة يمكن أن تُلحق نفسها بالشريعة

وتزعم أنها مرجعيتها ستؤكد أيضًا هذه السلطة القانونية الشرعية لدى المسلمين، وإذا دُمجت مثل هذه المؤسسات؛ مثل الأزهر الشريف في القاهرة ومجمع تشخيص مصلحة النظام في إيران، في نظام سياسي، فإنها تسمح لقوى سياسية باكتساب شرعية لاتخاذ قراراتها (أبو الفضل، 2012م: 55). ويمكن الاستفادة من الإسلام لمثل هذه الأهداف أيضًا، وهذا مبني أساسًا على الفكرة غير الدقيقة التي تفيد بأن الشريعة إلهية، وأن القانون الإسلامي ليس وضعيًّا، وبسبب هذا يجري التلاعب بالقانون الإسلامي ليتوافق مع مصالح سياسية قمعية معيَّنة، ويعدُّ تحديث السلطة القضائية والقانون الإسلاميين لهذا السبب قضية إرادة سياسية أكثر منها أي شيء آخر، وكذلك تطبيقها في أي دولة. وعندما تسنُّ الدولة قانونًا إسلاميًّا، فإنه لا يمثِّل آنذاك إرادة الله - إذا كان يمثِّلها أصلًا - ويصبح الإرادة السياسية للدولة (النعيم، 2013م).

هل يمكن افتراضيًّا تعديل الشريعة لتلائم مجتمعًا حديثًا؟ لنأخذ في الحسبان مثالي النصرانية واليهودية. العهد القديم مملوء أحكامًا تتنافى تمامًا مع معظم ما تدافع عنه حقوق الإنسان العادية، وعلى الرغم من هذا فإن قلَّة من النصارى أو اليهود ستقترح عقاب الأطفال المتمرِّدين بالرجم بالحجارة حتى الموت (سِفر التثنية[7]، 21: 18-21)، أو إن اقترف رجل الزنى مع زوجة رجل آخر أن يحكم بالموت عليهما معًا (سِفر اللاويين[8]، 20: 10). إن عصيان والد - إن لم يكن الوالد تعسُّفيًّا - أو إقامة علاقة غير شرعية مثالان عن عملين غير أخلاقيين، ولا يزال المبدأ الأخلاقي يحكم على كلا الفعلين بأنه خطأ، لكن المعيار الاجتماعي المتعلِّق بعقوبتهما قد تغيَّر جذريًّا. وعلى نحو مماثل، ينص النظام المعياري للشريعة على أن إقامة علاقة جنسية خارج الزواج، الأمر الذي يعدُّ زنى، خطأ أخلاقي. وعلى كل حال، عقوبة الزنى هي مئة جلدة وفقًا للقرآن الكريم (29:24)، والرجم بالحجارة حتى الموت وفقًا لحديث صحيح مسلم (17: 419410)، ولا تلائم مثل هذه العقوبات إطلاقًا المجتمعات الحديثة،

لكن إذا استطاعت النصرانية واليهودية تحديث هذا الحُكم، فسيكون في وسع الإسلام فعل الشيء نفسه.

تبقى مسألة عدم تحديث السلطة القضائية الإسلامية موضع نقاش - حتى الافتراض نفسه بأنها لم تُحدَّث لا يمكن أن يعدَّ شيئًا مُسلَّمًا به، ووجوب تحديثها أمر يحتمل الجدل في الأحوال كلها، وقد أُنشئت في القرن التاسع المدارس القانونية وأُدخل التقليد لاحقًا، وأغلق هذا الباب أمام الاجتهاد، ووُضعت تفسيرات جديدة للمصادر القانونية. فعلًا، يقرُّ النعيم أنه على الرغم من ظهور بعض التحسينات والتعديلات في الفقه منذ إدخال التقليد، فإنها جرت ضمن منهج وبنية الشريعة التي أُسِّست سابقًا قبل التقليد، وبقيت راسخة منذ ذلك الوقت (2005م: 42). يجب فهم هذا السرد التاريخي عبر تطور تاريخي آخر؛ أي النزاع بين أهل الرأي وأهل الحديث الذي سبق التقليد. وتكوَّنت الفئة الأولى من أولئك الذين جادلوا في أن القانون يجب أن يُفهم في سياق المنطق والاستنتاج - مناصرو الاجتهاد - مقارنة بالمنتمين إلى الفئة الثانية الذين دافعوا عن التقيُّد الحرفي بالقرآن الكريم والحديث الشريف فيما يتعلَّق بالتفكير الفقهي (شالاكاني، 2013م: 12). وحُلَّ النزاع بمأسسة الفقه، لكن ذلك عنى أساسًا أن الحديث أصبح النموذج السائد في التفكير الإسلامي القانوني.

متى- إذن- سيصبح ضروريًّا تحديث القانون والعقوبات الإسلامية، والحفاظ في الوقت نفسه على المبادئ الأخلاقية للشريعة التي تبين- مثلًا- أن الزنى خطيئة؟ في رسالة[11] مفتوحة إلى زعيم الدولة الإسلامية في المشرق أبي بكر البغدادي، توصل (126) عالمًا سنِّيًّا بارزًا جدًّا - مثلًا مفتي الديار المصرية، وأساتذة من الأزهر، وشيوخ عدَّة من مجلس الإفتاء في مصر - إلى استنتاج مؤداه أن كل عمل تقوم به (الدولة الإسلامية في المشرق) محرَّم

في الإسلام، وأوضحوا إضافة إلى هذا أنه من الضروري لباحثي القانون أن يأخذوا في الحسبان حقيقة الأوقات المعاصرة حين يستنبطون أحكامًا قانونية؛ ممارسة تدعى فقه الواقع، ويفتح هذا مجالًا من أجل تفكير بسياق عالمي حديث في الاستنتاج الإسلامي القانوني، والأهم أنه يقدِّم إشارة موثوقة عن وجوب ممارسة الاجتهاد، وإضافة إلى هذا ستكون إعادة تعريف المبادئ القانونية للاستحسان والاستصلاح بداية جيدة أيضًا لتحديث الشريعة؛ لأنها تستند إلى السياق الاجتماعي والحقيقة مقارنة بالتفسير الحرفي للمصادر القانونية. كما هو واضح، هناك أدوات قضائية متوافرة ضمن الإسلام يمكن أن تجدِّد الفقه وتحدِّثه، ويجب فهم مسألة إجازة الشريعة في إطار هذه الخلفية.

مرغم أن يكون حرًا

جوهريًّا، تعكس القوانين دومًا أنشطة يرفضها مجتمع معين في وقت محدَّد ويعدُّها غير شرعية، إضافة إلى هذا تُستمدُّ الشرعية السياسية من قوانين شرعية، وتنشأ الأخيرة عبر سلوك طاعة يمليه الضمير (هيغينز، 2004م: 1–47). هذا أمر مهم؛ لأنه يخبرنا عن سبب تهديد الشرعية السياسية للدولة القومية إذا لم تكن قوانينها شرعية، ويجب أن تؤسَّس الدولة القومية ويُحافظ عليها بسلوك طاعة يمليه الضمير، ولكن من أين ينبثق مثل هذا السلوك؟ لماذا يلتزم الناس بالقانون؟ وما الذي يعطي القوانين صفة الشرعية؟ هذه ليست أسئلة بسيطة أو صغيرة، وتتطلَّب على الأرجح تفكيرًا وتحليلًا أكثر شمولية مما يمكن طرحه هنا؛ لذلك فإن الموجز الآتي قد يكون كافيًا بوصفه تمهيدًا لنظرية سياسية وقانونية عن القوانين الشرعية.

يجادل بعض المعنيين في الأمر في أنه في الديمقراطية الإجرائية، تعتمد شرعية القوانين على كون العملية التشريعية مقبولة بمواد تلك القوانين أو غير

مقبولة (ألارد-ترمبلي، 2013م: 381). على كل حال، لا يوجد التزام بدهي بطاعة القانون، كما يوضِّح راز: «حقيقة أن نظامًا قانونيًّا يتسم بالعدل ليست سببًا للالتزام به». (1979م: 245). ويمكن فهم المشكلة عن طريق العلاقة بين الصبغة القانونية والصبغة الشرعية، حيث إن الأولى لا تتضمَّن الثانية. وتتمتع قوانين الاتحاد الأوروبي- مثلًا- بالقانونية بينما تفتقر إلى الشرعية (كراتوشويل، 2006م: 303). ويكون القانون شرعيًّا فقط إذا كانت مزاعم الالتزام به متفقًا عليها بين مواده المستقلة عن المحتوى (هيغينز، 2004م: 6). والافتقار إلى مثل هذا الاتفاق هو السبب الذي يجعل المسلمين - أو فئات أخرى في دول قومية اليوم -يطالبون بالشريعة ويتعهدون بالالتزام بها، مقارنة بقانون الدولة الوطني. ويعدُّ الإيمان الديني بجلاءٍ السببَ المنطقي لمطالبة المسلمين بالشريعة، لكن إذا كان ممكنًا تحديث السلطة القضائية الإسلامية كما وصفت آنفًا، فسيكون بإمكان الشريعة آنذاك التوافق على نحو يحتمل الجدل ويقبل النقاش مع القوانين الوطنية على مستوى سياسي.

لذلك فإن النظرية السياسية التي تميِّز الدولة القومية هي نظرية عقد اجتماعي من نوع ما، والنظرية السياسية لروسو وثيقة الصلة بهذا الموضوع؛ لأن المبدأ الأساسي في دولة روسو الشرعية هو القانون الذي يبرِّر وجود الدولة دينيًّا بجعل شركاء العقد الاجتماعي أحرارًا سياسيًّا (بترمان، 2010م). ويوجد افتراض يفيد بأن مصلحتين متناقضتين سياسيًّا هما اللتان تحرِّكان الناس؛ الحرية والأمن. والدولة هي الحل للتوفيق بين هاتين المصلحتين، لكن المشكلة الأساسية لأي دولة تشاركية هي هذا التوفيق. جادل روسو في أن «الشعب، كونه خاضعًا للقوانين، يجب أن يكون مشرِّعها، والشركاء فقط يهمهم تحديد شروط الشراكة». (1762م: 179، 2: 6: 10). وينتج من العقد الاجتماعي إرادة عامة، ترغم الناس على طاعة القانون، وهذا يعني أن يطيعوا أنفسهم، فهم لا يطيعون حاكمًا، إنما يطيعون القانون، والقانون فقط هو الذي

قد شـرَّعوه بأنفسـهم (كوهين، 2010م: 136). وفي هذا السـياق، لا يعني المبدأ الأساسي عند روسو في (مرغمٌ أن يكون حرًّا) شيئًا أقل من طاعة القانون الذي يضمـن بذاتـه الحريـة والأمن في الوقت نفسـه (روسـو، 1762: 167، 1: 8: 3). وإذا فكَّر فرد ما في أن لديه/ها أسبابًا وجيهة لعدم الالتزام بالقانون، فسيكون هذا انعكاسًا لإرادته/ها، مقارنة بالإرادة العامة؛ لذا يجب إرغامه/ها على أن يكـون حـرًّا. وثمة أمر قابل للجدال يتمثـل في أن الطاعة التي يمليها الضمير في نظـام الحكم هي سـلوك يُلتزم به حين تتوافق نمـاذج اجتماعية قائمة مع قانون حكم معين، ووفقًا لهذا يصبح القانون شـرعيًّا حين يعكـس النماذج الاجتماعية لنظام الحكم، ولتوضيح هذا بطريقة أخرى يمكن القول إنه عندما تُملي الإرادة العامـة - التـي تعدُّ التعبير عن النظـام المعياري لمجتمع - القانـون، فإنه يحظى بإجماع من النـاس المسـتقلين عن المحتوى والإجراء، ويكون هنـاك من ثَم التزام شرعي وأخلاقي بطاعة القانون. (هيغينز، 2004م: 3-5).

على كل حال، هذا يفترض مقدَّمًا أن الدولة القومية هي نظام حكم متجانس بمعيـار النماذج الاجتماعية، إنما واضحٌ أن هذا ليـس صحيحًا؛ المشـكلة هي أن المسلمين لا يشعرون أن الإرادة العامة تُملى نيابة عنهم، والسؤال عملي أكثر منه نظـري: كيف نجعل المسـلمين يشـعرون أنهم متضمنـون في الإرادة العامة؟ هذه قضية سياسية للعقد الاجتماعي.

تعددية قانونية - قانون شرعي، أم دولة قومية شرعية، أم كلاهما؟

قبـل انبثـاق الدولـة القوميـة بوصفهـا النمـوذج المهيمـن للسـلطة المنظمـة، كان القانـون يُسـنُّ مـن مصـادر دون الدولة بنحـو ثابت، ويعكـس التنوع الثقافي والديني الموجود دومًا في المجتمعات (جاكسون، 2006م: 171). وأغفلت الدولة القوميـة هـذا التنوع بتضخيم هوية وطنية أصبحت موحَّدة في ثقافة ودين غالبًا

أكثر انسجامًا، وقمعت من ثَم التنوع الاجتماعي. ويجادل جاكسون (2006م) - إضافة إلى هذا- في أن القانون يجب ألَّا ينشأ من الدولة القومية، وأن التعددية القانونية يمكن أن تلائم مجتمعًا متنوِّعًا. وعلى كل حال، القانون لا ينشأ من الدولة، وإنما ينبثق من النماذج الاجتماعية في مجتمع معيَّن، وتتصرف الدولة على أنها وساطة للتعبير عن تلك النماذج على هيئة قوانين. وعندما تتنافس نماذج مختلفة في مجتمع، هل تستطيع أنظمة قانونية تتوافق مع تلك النماذج التعايش معًا والحفاظ في الوقت نفسه على الشرعية السياسية للدولة القومية؟ يبدو أن الخيار هو بين دولة قومية شرعية فيها كيان واحد لقانون وطني ومجتمع متجانس، أو نموذج مختلف من السلطة المُنظَّمة مع كيانات عدَّة للقانون تلائم مجتمعها التوافقي. ويجادل أنصار التعددية القانونية- من ناحية أخرى- في إمكانية وجود دولة قومية شرعية وكيانات عدَّة للقانون تعكس مجتمعًا متجانسًا.

تنشأ القوانين الشرعية من الإرادة العامة للشعب، وإذا كان الشعب منقسمًا وله إرادات عامة عدَّة، فسيتصوَّر الناس قوانين مختلفة عدَّة على أنها شرعية - كما هي الحال في المجتمعات التعددية- ويمكن لدولة قومية أن تكون ذات إرادة عامة واحدة ونظام قانوني واحد فقط لتكون شرعية، وأي دولة قومية فيها إرادات عامة عدَّة لا تكون دولة، وهذا تناقض بحد ذاته. ويعدُّ تطبيق القانون نفسه على كل عضو في المجتمع على حد سواء- إضافة إلى هذا- شرطًا لازمًا بوصفه متطلبًا أساسيًّا لتنفيذ حكم القانون على النحو الذي ينبغي. والالتزام بأكثر من نظام قانوني واحد يعني أن تضع نفسك فوق القانون؛ لأن الطبيعة الاعتباطية لمثل هذا الفعل تدل على أن القانون لا سلطة له.

التعددية القانونية على كل حال هي حقيقة تجريبية، ومن ثَم هناك مشكلات تجريبية بالتعددية القانونية؛ فمثلًا: في مراحل انتقالية حيث لا تتشاطر الأطراف في نزاع الولاءَ للنظام القانوني نفسه، يصبح صعبًا من حيث الجوهر

تحديد النظام القانوني الذي سيفصل في النزاع (تاماناها، 2012م: 40)؛ وإضافة إلى هذا، تؤكد الازدواجية أن التعددية القانونية «لا تهتم كثيرًا بالأسئلة المعيارية بشأن الشرعية، والسلطة، والتبرير [و] الإلزامية» (2012م: 121)، وقد يؤدي هذا إلى اشتراك قوى سياسية في لعبة سياسة الهوية، ويضخِّم هويات؛ الأمر الذي يؤدي إلى زيادة الشعور بالاختلاف والاغتراب (برازيلاي، 2008م: 404–407)، ويشجِّع بذلك سلوكًا ميَّالًا إلى الجدال (برويت وكيم، 2004م: 25–35، 116–118). وإضافة إلى هذا، فإن التعددية القانونية ليست شاملة بالتعريف، وتستطيع دول استخدام تعددية قانونية ترويجًا للسيطرة السياسية على أقليات، وهذا ما حدث في الشرق الأوسط وأماكن أخرى (برازيلاي، 2008م: 409–416). فيما يتعلق بالإسلام تحديدًا، الحقيقة التجريبية هي عدم وجود فكرة موحَّدة عن الشريعة، وإذا طُبِّقت الشريعة، فلن يكون واضحًا أيٌّ من نماذجها الكثيرة يجب تنفيذه.

التعامل مع الدعوة إلى التعددية القانونية

إذا لم يكن تعدُّد السلطات القضائية هو الحل لمجتمعات تعددية في دولة قومية، فما البديل؟ التعددية القانونية، بالمحصلة، حقيقة تجريبية، وكذلك التنوع الاجتماعي والتعددية الثقافية في الدول القومية اليوم. هناك طريقتان للحل، تهدف كل منهما إلى إنجاز نموذج شرعي للسلطة المُنظمة والقوانين الشرعية؛ فإما أن نحافظ على الدولة القومية ونحاول بناء حقيقة يمكن فيها لمجتمع متعدد الثقافات أن يتصوَّر نفسه على أنه مجتمع واحد، وإما نتخلَّى عن الدولة القومية على أنها الطريقة السائدة للسلطة المُنظمة، ونقبل تنوعًا مجتمعيًّا في نموذج آخر من كيان الدولة والمواطنية. ويبدو الحل الثاني أقل واقعية إلى حد بعيد من الأول، حتى إذا بدا أن الدول القومية تأفل في حقبة ما بعد الوطنية، يمكننا على الأرجح التمسُّك بها وقتًا أطول – وواقعيًّا، يجب أن

نفعل هذا. كيف- إذن- يمكننا التعامل مع تناقض إجازة الشريعة إلى جانب قانون الدولة القومية، ونحافظ في الوقت ذاته على قوانين شرعية في دولة قومية ذات سيادة؟ يتعلق الجواب على طريقة التعامل مع الدعوة إلى السماح للشريعة بحكم حياة المسلمين بالتمثيل السياسي و(إعادة) تفسير الشريعة نفسها، وهذا يعني عمليًّا أن الشريعة يجب أن تكَيَّفَ، لا أن تُجاز.

كما حاججت آنفًا، لأن القانون يخدم هدفًا سياسيًّا وهو دومًا منتج الفهم الإنساني، والمعرفة، والاستنتاج، تُعدُّ إجازة نماذج من الشريعة وتطبيقها بصورة قانون قضيةَ تداول سياسي. وفي الواقع، يجادل النعيم في «أن فكرة وجود دولة إسلامية لتطبيق الشريعة على أنها قانون دولة وضعي غير متجانسة؛ لأنه عندما تُسنُّ مبادئ الشريعة على أنها قانون وضعي لدولة، لا تصبح القانون الديني للإسلام إنما الإرادة السياسية لتلك الدولة». (2013م: 11ف). وبدلًا من المطالبة بالشريعة، يمتلك المسلمون خيار أن يُنظموا سياسيًّا - هذا شيء سياسي لا ديني - بما يتوافق مع هذا الفهم للشريعة. وستعكس الإصلاحات القانونية التي سيطالب المسلمون بها النظام المعياري للشريعة الذي لا يختلف كثيرًا عن القيم المعيارية القائمة على حقوق الإنسان لدولة قومية حديثة (سروار، 2012م: 247 ف-ف). هكذا، يجب أن يُفهم السماح بإقرار مبادئ قانونية تتوافق مع الشريعة على أنه قضية تسوية سياسية في هيئة تشريعية منتخبة ديمقراطيًّا.

في الواقع، يجب عدم المطالبة باعتماد نماذج العصور الوسطى من العقوبات، لهذا السبب تبرز حاجة إلى - ويمكن - تحديث الفقه. عندما تُحدَّث السلطة القضائية الإسلامية ويقبلها المسلمون والمواطنون من غيرهم، يمكن إجراء حوارٍ سياسي متأنٍّ بين مواطنين متساوين من دون إقصاء أو إبعاد أو رهاب إسلامي. في مثل هذا الواقع، تصبح المواطنية المتساوية هي القاسم

المشترك ومحدِّد الهوية الرئيس مقارنة بالدين أو الثقافة أو العرقية. أساسًا، هذا ما تقوم عليه دولة قومية ديمقراطية، وهذا على الأغلب ما أراد روسو أن تكون دولته التشاركية عليه. وفي مثل هذه الدولة، لا حاجة إلى الإجماع في عملية صنع القرار السياسي وتشريعه، وإذا كانت مصالح المسلمين ممثَّلة في هيئة تشريعية منتخبة ديمقراطيًّا - يتطلَّب هذا وجود مواطنية متساوية - فلن يكون الدين والشريعة مهمين، ووحدها الإرادة العامة التي يكون كل مواطن جزءًا منها هي المهمة. وستُطبَّق الشريعة بوصفها مجموعة قيم أخلاقية، بحكم طبيعتها، وتُجاز إذا جرت تقوية التمثيل السياسي القائم على المواطنية، وسينتج من هذا إجماع عام على قوانين دولة قومية يشارك فيها مسلمون أيضًا، وتصبح الدعوة إلى تطبيق الشريعة غير ذات أهمية. واضح أن هذا سيناريو مثالي، لكن كل نظام سياسي سيكون ناقصًا، وهناك حجج قوية في أن القضية الحقيقية هي عن التمثيل، والمواطنية، والمشاركة السياسية - بخاصة إذا فُهمت الشريعة كما تُقدَّم في هذا المقال.

خاتمة

لقد حاول هذا المقال جعل السؤال المتعلِّق بالسماح للشريعة بحكم المسلمين في مظاهر معينة من حياتهم من عدمه مسألة ثانوية، حلّل تاريخ السلطة القضائية للشريعة من أجل فهم سبب عدم تحديثها وما يجب القيام به لفعل ذلك. وإضافة إلى هذا، جادل في أنه بسبب كون الشريعة بشرية لا إلهية تخدم دومًا هدفًا سياسيًّا، وإلى هذا الحد لا تساعد تعددية قانونية وتعدد السلطات القضائية على تطبيق الشريعة إلى جانب قانون الدولة الوطنية القائم فعلًا في دول قومية. وتنقض مثل هذا التوافق أسس الدولة القومية نفسها سوف توجد مجتمعات تستند إلى الاختلاف، وتعارض ما يشرع القانون في الدولة القومية؛ أي الإرادة العامة. وعلى الرغم من هذا، يتطلَّب التنوع الاجتماعي

مرونـة قانونية وتسـوية سياسـية، ومـع ذلك فـإن التعددية القانونية ليسـت عن المرونة القضائية، إنما محاولة لإنقاذ الدولة القومية في أثناء التقويض اللاحق وغير المتعمَّد للأساس القانوني لها.

والشـريعة مجموعـة قيـم أخلاقيـة، وطريقـة معياريـة للتفكير بشـأن الحق والباطـل، ومـا هو جيـد في الحياة. ويمكن أن يكـون هذا بالتأكيد مبدأ سياسـيًّا لإقـرار قوانـين جيدة، لكن يجب ألَّا تُعـدَّ تلك القوانين من المُسـلَّمات وأنها إلهية وكاملـة؛ فمثل تلك القوانين هي نتاج الفهم والاسـتنتاج البشـري، وتمثِّل الإرادة السياسـية للشـعب لا الإرادة الدينيـة لله، وبسـبب هـذا كنـت قـد حاججـت أن هـذا النقاشـ يتركز في الواقع على التفسـير، والمواطنية، والتسـوية السياسـية، والمشـاركة، والتشـاور، والتنظيم. إن الدعوة إلى تطبيق الشـريعة هي في الواقع تعبير عن خيبة أمل سياسـية من قبل المسـلمين، وإشارة إلى أن الإرادة العامة لا تتضمَّنهم، وقد يكون هذا اقتراحًا يصعب تحقيقه بالممارسة، لكننـي أعتقد فعلًا أنها الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نتمسك بها بالدولة القومية بوصفها نموذج سـلطة مُنظَّمة، وثمة من يجادل في أننا نعيشـ أساسًـا في حقبة ما بعد الوطنية، وهـم محقُّـون على الأرجح، والدولة القوميـة لـن تدوم إلى الأبد، وفي هذه الأثناء وفي أي حال، يجب أن نعالـج المشكلات الاجتماعية القائمة، والمجتمعات المتنوِّعة بازديـاد هـي إحداهـا، وفي حال الشـريعة - بصـرف النظر عن إعادة التفسـير الضروريـة - أفضـل حـل بديل ليسـ التعددية القانونية، إنما تشـجيع المشـاركة السياسية وجعل التمثيل أكثر فاعلية في ظل مواطنية متساوية.

1. م. فرانسوا-سيرا، 2014م. لماذا ستضرُّ المحاكم الشرعية بالنساء المسلمات البريطانيات؟ The Telegraph. . (http://www.telegraph.co.uk/women/womens_politics/10973009/Sharia_courts_banwould_harm_British_Muslim_women.html). 17 تموز.
2. Euro_Islam.info، القانون الإسلامي: نقاش الشريعة في أوروبا (http://www.euro_islam.into/key_issues/islamic/law/).
3. فورنير ب. وب، مكدوغال 2013م. سلطات قضائية زائفة، تعديل يطال القانون العرفي (الديني) في ألمانيا، Texas International Law Journal، المجلد 48، الربيع، الصفحات 435-463 (http://www.pascalef.com/wp_content/uploads/2013/09/41_Fournier_McDougall_Texas.pdf).
4. الشريعة في الغرب، أي قانون يُعتمد؟، The Economist (2010م). (http://www.economist.com/node/17249634).
5. النظام القانوني اللبناني، التقرير اللبناني، رقم 2، الصيف، الصفحات 29-36. (http://www.mallat.com/articles/PDF/TheLebaneseLegalSystem.pdf).
6. أ. النعيم، 2012م. حقوق الإنسان والشريعة (http://www.youtube.com/watch?v=fbvzat5vMyk).
7. بوابة الكتاب المقدَّس (http://www.biblegateway.com/passage/?searc).
8. سِفر اللاويين 20 (http://www.biblegateway،com/passage/?search=Leviticus+20).
9. مركز العلاقات الإسلامية اليهودية (http://www.usc.edu/org/cmje/).
10. الحديث الشريف، مركز العلاقات الإسلامية اليهودية. (http://www.usc.edu/org/cmje/religious_texts/hadith).
11. رسالة مفتوحة إلى البغدادي (http://www.lettertobaghdadi.com/).

المراجع

- ك. أبو الفضل، 2012م. **مركزية الشريعة للحكومة والسلطة الدستورية في الإسلام**، في الدستورية في الدول الإسلامية: بين الثورة والاستمرارية، تحرير راينر غروت وتيلمان ج. رودر، صفحات 35-61، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- ي. ألارد-ترمبلي، 2013م. **الالتزام بالإجراءات**، مراجعة قضائية ورفض الموافقة الملكية، Oxford Journal of Legal Studies، 33: 2، الصفحات 379-400.
- أ. النعيم، 2005م. **العولمة والسلطة القضائية**: وجهة نظر قانونية إسلامية، Emory Law Journal، المجلد 54، الصفحات 25-51.

- أ. النعيم، 2013م. **مقاربة شاملة للتوفيق بين مزاعم حقوق إنسان متنافسة**، Constellations، 20: 1، الصفحات 7-17.
- ج. برازيلاي، 2008م. **ما وراء النسبية**: أين هي السلطة السياسية في التعددية القانونية؟، Theoretical Inquiries in Law، 9: 2، الصفحات 395-416.
- ن. ج. براون، 1997م. **الشريعة والدولة في الشرق الأوسط الإسلامي الحديث**، International Journal of Middle East Studies، 29: 3، الصفحات 359-376.
- ن. ج. براون، 2002م. دساتير في عالم غير دستوري: **القوانين العربية الرئيسة واحتمالات حكومة عُرضة للمحاسبة**. ألباني: جامعة ولاية نيويورك.
- ج. كوهين، 2010م. روسو: **مجتمع متساوين حر**. أكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- ر. سي. أ. هيغينز، 2004م. **الحدود الأخلاقية للقانون**: الالتزام والاحترام والشرعية. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- س. أ. جاكسون، 2006م. **التعددية القانونية بين الإسلام والدولة القومية**: العصور الوسطى الرومانسية أو الحداثة العملية. Fordham International Law Journal، 30: 1، الصفحات 158-176.
- ف. كراتوشويل، 2006م. **عن الشرعية**، International Relations، 20: 3، الصفحات 302-308.
- ج. ماكفارلن، 2012م. **الطلاق الإسلامي في أمريكا الشمالية**: درب شريعة في مجتمع علماني. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- س. ملاط، **النظام القضائي اللبناني**. التقرير اللبناني. رقم 2، الصفحات 29-36.
- س. ملاط، 2009م. **مدخل إلى القانون الشرق أوسطي**. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- د. ج. برويت وس. ه. كيم، **النزاع الاجتماعي**: تصاعد وجمود وتسوية. النسخة الثالثة، نيويورك، مكغرو-هيل.
- إ. بترمان، 2010م. روسو، **القانون وسيادة الشعب**. كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.
- ج. راز، 1979م. **سلطة القانون: مقالات عن القانون والأخلاق**. نسخة منقَّحة، نُشرت في الموقع الإلكتروني لمنحة أوكسفورد، آذار 2012م. أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- جان-جاك روسو، 1762م. **العقد الاجتماعي**، ترجمته سوزان دن، 2002م، العقد الاجتماعي والخطابان الأول والثاني، الصفحات 149-254، نيوهفن: مطبعة جامعة يل.
- م. أ. سروار، 2012م. **حرية الدين والتعبير**: وجهة نظر سيادة القانون، في القانون الإسلامي والقانون الدولي لحقوق الإنسان، حرَّره م. أنور أمون، ومارك إيليس، وبنيامين غلان، الصفحات 247-254، أوكسفورد: مطبعة جامعة أوكسفورد.
- أ. أ. شالاكاني، 2013م. **التاريخ الحقوقي الإسلامي**، Berkeley Journal of Eastern & Islamic Law، 1:1.
- ب. ز. تاماناها، 2012م. **سياة القانون والتعددية القانونية في التنمية**، في التعددية القانونية والتنمية: حوار باحثين وممارسين، حرَّره ز. بريان تاماناها، وكارولين سيج، ومايكل ولكوك، الصفحات 34-49، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.

- و. توينينـغ، 2012م. **التعدديـة القانونيـة 101**، في التعدديـة القانونيـة والتنميـة: حـوار باحثـين وممارسـين، حـرَّره ز. بريـان تاماناهـا، وكارولـين سـيج، ومايـكل ولكـوك، الصفحـات 112-128، كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج.
- ج. ر. ودمـان، 1999م. **فكـرة التعدديـة القانونيـة**، في التعدديـة القانونيـة في العـالم العربـي، حـرَّره بادوين دوبرت، وموريتس برغر، وليلا الزويني، الصفحات 3-20، هاغو: كلاور الدولية للقانون.

مقارنة بين أهداف الحركات الإسلاموية الوطنية وطموحاتها وبين الحركات الإسلاموية العالمية وطموحاتها

جوزيف كامينسكي
جامعة سرايفو الدولية، البوسنة والهرسك

مقدمة

شهد القرن الماضي هيمنة أنظمة ملكية واستبدادية فاسدة على العالم العربي، وفشل نموذج الدولة القومية كما مُورس في العالم الإسلامي في وظائف أساسية كثيرة لما يعدُّ حكمًا رشيدًا[1]، وفيها الحفاظ على حقوق الأقلّيات. وفقًا لـ (زيد عيادات):

بصراحة وبساطة، لقد فشلت الأنظمة والملكيات القديمة في الإقليم فشلًا ذريعًا في إنتاج طرق إبداعية لدمج الأقلّيات في الدولة والإطار الاجتماعي على نحو عام. برز مع انبثاق الدولة القومية مقاربة من أعلى إلى أسفل ثقيلة الوطأة، لحل كل قضية غير مرغوب فيها، وفيها حقوق الأقلّيات. (عيادات 2013م، 735).

ونتيجة حالات الفشل هذه، شهدت نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين معاودة ظهور قوة حركات سياسية قائمة على الإسلام والاهتمام بها (روي 2012م وعيادات 2013م). وعلى الرغم من مخاوف من مزج الدين والدولة في الغرب، كان العرب والعالم الإسلامي بوجه عام أكثر

قبولًا لهذه الفكرة المحظورة في أذهان الليبراليين. «على الرغم من أن الغرب متشكِّك جوهريًّا في نهوض الإسلام بوصفه قوة سياسية، إلا أن العرب أكثر تنوعًا في مواقفهم السياسية». (عيادات 2013م، 734). ويهدف هذا المقال إلى إظهار بعض أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين حركات إسلامية وطنية وعالمية فيما يتعلَّق بالتسامح، والحرية الدينية، واستخدام العنف.

سأنظر بتفصيل أكبر إلى أمثلة حركة النهضة التونسية، والإخوان المسلمين في مصر، وحماس بوصفها حركات إسلامية ذات قاعدة وطنية في القسم الآتي، وبعد نقاش يتناول حركات إسلامية وطنية، سأنظر في أمر حركات إسلامية عابرة للحدود، وسأتكلم عن حالتي القاعدة وداعش بوصفهما مثالين عن حركات إسلاموية عالمية معاصرة، وسيتناول القسم الأخير الحالة الهجينة لحزب الله.

حركات إسلاموية ذات مرتكزات وطنية

ربما تكون إحدى أكثر الحركات الإسلامية الحالية نجاحًا في إفريقيا، بمعيار السلطة والنفوذ السياسي المتواصل، هي حركة النهضة التونسية. انبثقت النهضة باسم حركة الاتجاه الإسلامي في عام 1981م، وغيَّرت اسمها في سنة 1989م إلى حركة النهضة، وقد اكتسبت النهضة إلهامًا من الثورة الإيرانية في 1979م (على الرغم من أن تونس سنِّية 100٪ تقريبًا)، ومن الإخوان المسلمين المصرية، ومن فِكَر حسن البنا (رايت 2001م ولويس 2011م).

وعلى الرغم من أن حركة النهضة كانت في الثمانينيات أكثر توجهًا نحو التطرُّف، فإنها غيرت مسارها في وقت لاحق، ووفقًا لإيدن لويس: «مصطفًّا إلى جانب حركات إسلامية أكثر تطرُّفًا في أماكن أخرى في العالم العربي

في الثمانينيات، يفضِّل السيد الغنوشي وقادة آخرون في النهضة الآن مقارنة الحركة بحزب العدالة والتنمية في تركيا». (لويس 2011م). ويرى الغنوشي أوجه تشابه بالطريقة التي يثبِّت بها الإسلام كلًّا من المجتمعين التركي والتونسي. وتتكوَّن كلتا الأمَّتين من أغلبية مسلمة، وتمتلك كل منهما واحدة من أكثر الأماكن الإسلامية المقدَّسة مهابةً في العالم؛ آيا صوفيا في إسطنبول، تركيا، وجامع القيروان الكبير في القيروان، تونس.

«وبعد وصول النهضة إلى السلطة عقب خلع المستبد المكروه زين العابدين ابن علي، ومن أجل مصالح عملية، دُمجت بعض عناصر النظام السابق في الحكومة الجديدة، وبحسب تعبير زعيم النهضة ومؤسسها راشد الغنوشي: «تصبح مشاركة السلطة في بيئات إسلامية أو غير إسلامية ضرورة من أجل وضع أسس النظام الاجتماعي». (الغنوشي 1998، 273). وأدركت قيادة النهضة أن هذا سيساعد على نقل السلطة»، وفقًا لـ (لونغو):

في الواقع، عندما تشكل نداء [تونس] بعد ثورة 2011م، كانت النهضة قد دمجت أعضاء عدَّة من النظام السابق في صفوفها لضمان دور لهم بعد الثورة، وتقوية موقعها بمواجهة قوى سياسية أخرى. هذه هي حال الحبيب الصيد؛ السياسي منذ وقت طويل في التسعينيات، الذي عُيِّن وزيرًا للداخلية في أثناء المرحلة الانتقالية بقيادة المبزع والسبسي، ثم مستشارًا لرئيس الوزراء ضمن حكومة نهضة بقيادة حمادي الجبالي. (لونغو 2014م).

كانت المرونة محط اهتمام النهضة منذ وصولها إلى السلطة، ويقول الغنوشي نفسه: «الواقعية والمرونة من أهم ميزات المنهج الإسلامي» (الغنوشي 1998، 272). ويدرك الغنوشي أن ظروفًا جيوسياسية تاريخية مختلفة تتطلَّب

طرقًا مختلفة في حكم دولة من الدول، ولا يستطيع المرء ببساطة تطبيق خلافة بأسلوب القرن الثامن في عالم القرن الواحد والعشرين.

وعندما تولَّت النهضة السلطة، خفَّفت من بعض المواد الإسلامية الأكثر إثارة للجدل في دستورها، وقوَّى هذا الأداء في الواقع موقعها ضد أحزاب علمانية أخرى. «الآن بعد إقرار الدستور الجديد، وكونه أقل إسلاموية من أي توقُّع. والأمر الذي ينطوي على مفارقة هو أن الجبهة المضادة للإسلاميين أمست أضعف من ذي قبل وفقدت ترابطها». (لونغو 2014). لقد بيَّن الغنوشي أن مبادئ العدل الموضَّحة في القرآن الكريم يجب أن تكون الأساس والقاعدة لما يكوِّن العدالة. «ويؤكد الغنوشي أن إعادة قراءة نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف تحكمها مبادئ معيَّنة، وقد أضحت الأساس لتحديد المقبول من عدمه في العصر الحديث، وأحد تلك المبادئ الرئيسة يتمثل في العدالة (العدل)». (سعيد 1999، 312). وأساسًا يوجد العدل في القرآن الكريم والتفسير والتطبيق الملائمين للشريعة. وعلى كل حال وبوصفه واقعيًّا، يدرك الغنوشي والنهضة أيضًا ضرورة تحقيق أهدافه بطريقة عملية، بدلًا من استخدام العنف كما تفعل جماعات عابرة للحدود.

وجماعة الإخوان المسلمين المصرية مثال آخر على حركة إسلامية وطنية (روبين 2010أ وروبين 2010ب). وعلى الرغم من أن حركة الإخوان المسلمين العامة قد انتشرت إلى دول أخرى، فإن برنامجها العام يستند إلى بيئة وطنية قائمة سابقًا، وتسعى كل حركة إخوان مسلمين فردية إلى السلطة السياسية ضمن إقليم محدَّد قائم. ووفقًا لـ (روبين): «الإخوان المسلمون في كل بلد مستقلون بعضهم عن بعض، ولا يلجؤون عادة إلى الإرهاب، ويتَّبعون غالبًا سياسات مختلفة تلائم بيئاتهم، ويحاولون على الأغلب تفادي الدعاية». (روبين 2010ب، 1). ولا تسعى حركات الإخوان المسلمين الوطنية الفردية هذه إلى

ضم/أراضٍ أو الاستيلاء عليها كما تفعل القاعدة وداعش عادة، لهذا السبب يناقش هذا المقال حالة الإخوان المسلمين المصرية بوصفها حركة إسلامية وطنية.

تعود جذور الإخوان المسلمين المصرية إلى حسن البنَّا في عام 1928م، وقد نمت حركته بثبات إبان حقبة الثلاثينيات حتى الأربعينيات (سويج وفرانغانيلو 2010م)، ويُظن على نطاق واسع أن الملكية المصرية كان لها مصلحة بتصفيته. وفي عام 1948م، سرت شائعات عن انقلاب يقوده الإخوان المسلمون على محمود فهمي النقراشي باشا؛ ثاني رئيس للوزراء في المملكة المصرية (حسين 2010م)، ولقي البنَّا في النهاية مصرعه غيلة في عام 1949م. وفي الخمسينيات، تابع جمال عبد الناصر الجهود للحد من نفوذ جماعة الإخوان المسلمين المصرية، لكن بحلول ذلك الوقت، كانت الحركة قد مدَّت جذورًا عميقة في المجتمع المصري.

وربطت [جماعة] الإخوان نفسها، وبنت علاقات إستراتيجية مع مساجد وجمعيات خيرية ولجان أحياء، وسعت في الوقت نفسه إلى التأثير في ناشطين بِفِكَرِها الثورية، وعن طريق انضمامهم إلى خلايا محلية، تمكن أعضاؤها من التواصل مع كيان راسخ يتمتع بموارد كافية، ويتكوَّن من ناشطين ساعدوهم في مجالات حياتهم كلها. (حسين 2012م، 2).

في الستينيات، كان أشهر شخصيات الإخوان المسلمين المصرية سيد قطب الذي لم يدعُ إلى الجهاد العالمي، بل دعا إلى إعادة التركيز على القيم الإسلامية في مجتمعات مسلمة قائمة أصلًا (روبين 2010أ). في معالم في الطريق، كان اهتمام قطب الرئيس ينصبُّ على الجاهلية المتزايدة، أو حالة الجهل الهمجي،

وقد خشـي أن يكون المسـلمون في بلاد الإسـلام يعودون إليها عن طريق الافتنان بالعناصر غير الأخلاقية للثقافة الغربية، وفقًا لقطب:

«نحـن اليـوم في جاهليـة كالجاهليـة التـي عاصرهـا الإسـلام أو أظلـم؛ كل مـا حولنا جاهليـة .. تصورات النـاس وعقائدهم، عاداتهـم وتقاليدهم، موارد ثقافتهـم، فنونهم وآدابهم، شـرائعهم وقوانينهم. حتى كثير مما نحسـبه ثقافة إسـلامية، ومراجع إسـلامية، وفلسـفة إسلامية، وتفكيرًا إسـلاميًّا .. هو كذلك من صنع هذه الجاهلية!!». (قطب 2007، 6).

يسـتمر موضـوع العـودة إلـى حالـة أكـثر نقـاءً في الخطـاب الإسـلامي، وسـيتواصل، في أن يكـون مؤثـرًا في القـرن الواحـد والعشـرين، وكان مركزيًّا في برنامج محمد مرسي لانتخابات الرئاسة 2012م، حيث سعى مرسي إلى إعادة إدخال الإسلام في النظام السياسي، وكان مهتمًّا كثيرًا بقضايا الحقوق الدينية والحريات بين الأقلِّيات، في خطاب ألقاه في ميدان التحرير بوصفه رئيسًـا، كما نقلته الغارديان، يقول:

«أدعوكـم لبدء مشـروع النهضـة هذا. نحـن المصريين، مسـلمين ونصارى، روَّاد التنميـة والحضارة وسـنبقى كذلك، سـنواجه المحـن والبرامج التي تهدف إلـى تقويض عزيمتنـا ووحدتنـا الوطنية كما فعلنـا في أثناء الثـورة، أنا مصمِّم معكـم علـى إدهاش العـالم بالنهضة المصريـة التي تحقـق الازدهـار والكرامة والاسـتقرار، أنا مصمِّم- بمسـاعدتكم- على بناء مصر جديدة، ودولة مدنية، نقيمهـا ديمقراطيًّا، سأكرِّس كل طاقاتي لهذا المشـروع العظيم، وسـأعمل على حفظ حقوق مصر القومية على كل الجبهات، عربية وإفريقية، إقليمية وعالمية». (محمد مرسي، خطاب في ميدان التحرير، 2012م).

وأوضحت الدولة المدنية وفقًا لرؤية القيادة الجديدة، على الورق على الأقل، رغبات القيِّمين عليها في تشجيع التنوع والتعددية الثقافية، وعلى الرغم من بعض البيانات التي أصدرها الإخوان المسلمون في عام 2013م وبدت مناقضة لحقوق المرأة، فقد سمح نظام مرسي للنساء بالمشاركة في حركتهم السياسية، وفقًا لـ (باكينام الشرقاوي)؛ إحدى المستشارات السياسيات لـ (مرسي):

وأكدت أن حركة الإخوان لا تتكلم نيابة عن الرئيس، الذي استقال من الجماعة لكنه بقي عضوًا في حزبها السياسي. وسألت: «هل يمثِّل أي بيان أصدره أي حزب أو جماعة سياسية الرئاسة؟ إنها ليست مؤسسة الرئاسة، وهي ليست كينونة رسمية». (كيركباتريك وشيخ، 14 آذار 2013م).

سعت حركة الإخوان المسلمين المصرية بقيادة مرسي إلى إبقاء سياساتها الداخلية ضمن حدودها، ولم تسعَ إلى تصديرها إلى أماكن أخرى، وكان مرسي مهتمًّا بالعمل مع حلفاء إسلاميين تقليديين في مجال السياسة الخارجية أكثر من أنظمة سابقة، على كل حال، ولم يسعَ إلى توسيع نطاق حكمه أو أراضيه، وهذا مشابه لأهداف حركة النهضة في تونس.

الحركات الإسلاموية ذات المرتكزات الوطنية لا تنبذ كلها العنف

لا يستطيع المرء أن يجادل بسهولة في أن الحركات الإسلامية الوطنية كلها تعارض استخدام العنف، ويناقش هذا المقال وجود نزعة ضمن معظم الحركات الإسلامية الوطنية لرفض العنف- على الأقل- بوصفه وسيلة لتحقيق غايات سياسية، والمثال المضاد الأكثر وضوحًا هو حماس في غزة؛ فالطريقة التي يُستخدم بها العنف في حالة حماس مختلفة عن حالتَي داعش والقاعدة، فعلى الرغم من أن داعش والقاعدة لا تمثلان أي أرض محدَّدة مثل حماس،

وتستخدمان العنف ضد كل من تشعران أنه يمثِّل تهديدًا لمصالحهما، فإن عنف حماس يستهدف كيانًا محدَّدًا وحيدًا؛ (إسرائيل). و«بحلول بداية التسعينيات، لم يعد الهدف إثارة عداء مع آخرين بسهولة كما في الماضي». (الحروب 2000، 51). ميَّزت حماس أن عدوها الرئيس هو إسرائيل لا الدول الغربية التي تدعمها، وعلى الرغم من أن حماس لا تزال تعارض الدعم الغربي لـ (إسرائيل)، فإنها لم تحاول شنَّ جهادٍ ضد الغرب كما فعلت/تفعل القاعدة وداعش.

ولدى الأخذ في الحسبان مستويات العنف في أثناء عملية الجرف الصامد التي أطلقتها إسرائيل في عام 2014م، يعدُّ الوضع بين غزة وإسرائيل بالمعايير المعقولة كلها حربًا أهلية متواصلة. وكان حصار البحرية الإسرائيلية لساحل غزة سيعامل بمعايير الأمم المتحدة بوصفه إعلان حرب صريحًا لو أن القطاع كان يحظى باعتراف رسمي على أنه دولة مستقلَّة[2]. و«فعل بدء حصار هو بمثابة إعلان حرب، وأحد الأعمال العدوانية المتعدِّدة المحدَّدة التي تظهر في تعريف الجمعية العامة [للأمم المتحدة] للعدوان الذي أقرَّته في 14 كانون الأول 1974م». (كراسكا 2010، 379–380). ومع استمرار افتقار غزة إلى الاستقلال بوصفها دولة معترفًا بها قانونيًّا، يبدو مرجَّحًا استمرار استخدام العنف. وعندما تشعر دول بأنها في مأزق و(ليس لديها ما تخسره)، تلجأ على الأرجح إلى العنف، مقارنة بحالها حين تشعر أن لديها مصلحة حقيقة تخسرها (ميكام 2006م). مثل أي دولة أو حركة، وطنية أو عالمية، عندما يشعر المرء بتهديد، يبدو مرجَّحًا أن يرد بعنف.

حركات إسلاموية عابرة للحدود والدول

الحركات الإسلاموية العالمية هي تلك الحركات التي لا تقيِّد نفسها بأي حدود أو حكومة وطنية محدَّدة، وتسعى إلى فرض وجهة نظرها العالمية على

منطقة غير محدَّدة بأي تخوم محلِّية ترسم قانونيًّا حدود دولة قومية. والانتقال مـن حركـة وطنية إلـى عالمية خيارٌ تكتيكي غالبًا من جانـب الحركة، ويعني هذا أن حركـة معينــة يمكن أن تبدأ بوصفها جماعة وطنيــة وتتطوَّر إلى حركة عابرة للحدود. «وبالنسبة إلى كثير من التنظيمات الإسلامية، يكون التطور من منظمة وطنيــة إلــى عالمية أساسًــا نتيجة خيــارات تكتيكية لا إســتراتيجية تُتخذ لضمان ديمومــة الحركة وشــرعيتها». (ميــكام 2006م، 3). وتتكــوَّن مثل هذه الحركات أصلًا من ســكان متجانســين عرقيًّا يتصوَّرون أنفســهم مضطهدين من قبل قوة أجنبيــة أو قــوى أجنبية فيمــا يتعلَّق بالمنطقــة (بوروز-جونســون 2013م). وفقًا لـ (كــين ميــكام)، هنــاك ثلاثة شــروط محدَّدة تجعل الحركات الإســلامية تنزع إلى أن تصبح (عالمية). يمكن أن يســاعد فهم هذه الشــروط على إلقاء الضوء على السبب الذي يجعل هذه الحركات العالمية تصبح ما هي عليه، يقول ميكام:

«يرجح أن تغدو الحركات الإسلاموية عابرة للحدود على نحو متزايد في ظل ثلاثة شروط رئيسة:

أ. حين يصبح أعضاء في الحركة الإســلامية المحلِّية مرتبطين بالمشــاركة في نزاعات خارجية بوساطة أنشطة تدريب.

ب. حــين يكــون تمويل الحركة عالميًّــا والطرف المموِّل يقــدِّم حوافز تنظيمية لعلاقات عالمية.

ج. حين تصبح الموارد الجغرافية ضرورية للتعبئة المتواصلة في ســياق قمعي خارج حدود الدولة». (ميكام 2006م، 2).

وبخــلاف حركات إســلامية وطنية مثــل النهضة في تونــس والدولة المصرية بقيادة الإخوان المسلمين في 2012م، تنحو حركات إسلامية عالمية بطبيعتها إلى

الظهور على هامش المجتمع السياسي، وتفتقر مثل هذه الجماعات عمومًا إلى إمكانية الاشتراك مباشرة في العمليات السياسية الوطنية، ونتيجة هذا الإبعاد، لا يكون لدى مثل هذه الحركات أي اهتمام غالبًا في التعاون أو تقديم تنازلات إلى أي كيان رسمي تقوده الدولة.

[إذا] لم تُدمج الجماعات الإسلامية في عمليات سياسية محلِّية وتتعرَّض بدلًا من ذلك لقمع قاسٍ من قبل الدولة، فقد تصبح تنظيمات عابرة للحدود، ما يجعل السيطرة عليها صعبًا جدًّا. ونظرًا إلى أن المجموعات العالمية لا تستجيب جيدًا للسياسات المحلِّية، فإنها لا تتغير كثيرًا استجابة إلى حوافز سياسية. (ميكام 2006م، 5).

تنحو الحركات الإسلامية العابرة للحدود- بطبيعتها- نحو التذبذب بين العنف وعدم العنف، بناءً على ظروف خارجية، وأحيانًا تركِّز مثل هذه الحركات كثيرًا على قضايا محلِّية، وفي أحيان أخرى ينصبُّ تركيز هذه الحركات نفسها على قضايا عالمية.

وفيما يتعلق بـ (القاعدة) التي تعني الأساس بالعربية، كانت الجماعة منذ بداياتها تنظيمًا إسلاميًّا عالميًّا، أُنشئت القاعدة في أواخر الثمانينيات، وموَّلها إلى حد كبيرٍ المواطن السعودي أسامة بن لادن، وقد كرَّست جهودها منذ البداية لإنشاء خلافة عالمية، واستخدام العنف على نطاق غير مسبوق لتحقيق أهدافها (مقدم 2010م). وسعى أفرادها أيضًا إلى تشجيع المشاركة في حركتهم من قبل مسلمين (سنَّة طبعًا) من كل أرجاء العالم، بكلماتهم: «نأمل على وجه الخصوص أن نمد أيدينا إلى إخواننا وأخواتنا في المجتمعات الإسلامية، نقول لكم بصراحة: نحن لسنا أعداء، إنما أصدقاء، يجب ألَّا نكون أعداء». (إبراهيم 2007م، 18).

على الرغم من أن القاعدة تعدُّ بالتأكيد حركة إسلامية عالمية، فإن حركتها تفتقر في الواقع إلى ما يعد تقليديًّا (جهازًا سياسيًّا)، لا تمتلك القاعدة مشرِّعين، أو سياسيين، أو محاكم، أو حتى قوانين دستورية محدَّدة بوضوح. بدلًا من هذا، (عقيدة) القاعدة مزيج كبير من تفسيرات قرآنية وفتاوى من أفراد ليسوا مؤهلين غالبًا لإصدارها، والتنفيذ الشكلي لـ (أصول الفقه) غير محدَّد أو مفهوم بصورة واضحة؛ فإذا خرق أحدهم قانونًا لـ (القاعدة) ضمن التنظيم، فلا يوجد كيان حكم أو قضاء محدَّد سابقًا يمكن اللجوء إليه فورًا كيانًا لتنفيذ العقوبة. وتنبثق حقيقة مشابهة مع الحركة الإسلامية العالمية الأكثر حداثة التي ظهرت إلى العلن؛ داعش.

كما ذكرت في الفقرة السابقة، يكمن اللجوء إلى العنف في جوهر رسالة القاعدة، فيما يتعلق بالعنف ضد الغرب، تقول إحدى أدبيات القاعدة:

«حكم قتل الأمريكيين وحلفائهم - مدنيين وعسكريين - فرض عين على كل مسلم يمكنه فعل هذا وفي أي بلد - حتى يتحرر المسجد الأقصى [القدس]، وحتى تنسحب جيوشهم من أراضي الإسلام، مهزومة، مدحورة، لا تستطيع تهديد أي مسلم». (إبراهيم 2000م، 13).

يستطيع المرء أن يرى أن هذه المطالب عريضة جدًّا، وعلى الرغم من أنهم يتكلَّمون عن تحرير الأقصى والمناطق المحتلة، فإنهم لا يحدِّدون في الواقع ما يعنيه هذا. من أجل التحرير تحريرًا لائقًا، من سيتولى القيادة؟ وكيف يجب أن يعملوا؟ لا يجري التطرُّق إلى أي من هذه الأسئلة المحددة، ويمكن قول الشيء نفسه على الطلب المبهم بضرورة قتل الأمريكيين حتى (يُدحروا، ولا يستطيعوا تهديد أي مسلم). هذا طلب آخر غير محدَّد، وتبدو مثل هذه المطالب

الإيديولوجية واسعة النطاق التي تفتقر إلى أرضية صلبة موضوعًا شائعًا لدى كثير من الحركات الإسلامية العالمية.

وعلى الرغم من الافتقار إلى أرضية صلبة وفقًا إلى كثير من المعايير المستخدمة، فإن الشيء الواضح في حال القاعدة هو رغبةٌ في رؤية سقوط الغرب، ووفقًا لوثيقة عضو القاعدة المعروف والقيادي فيها سيف العدل بعنوان إستراتيجية القاعدة إلى سنة 2020م، سينهار النظام الاقتصادي الأمريكي في النهاية بحلول عام 2020م؛ بسبب الاشتباكات العسكرية الكثيرة في أرجاء الكوكب كله؛ الأمر الذي سيؤدي في نهاية المطاف إلى إطلاق جهاد بقيادة القاعدة، وإنشاء خلافة سلفية ستحكم العالم (عطوان 2006م)، وتعدُّ الرغبة الصريحة في تدمير دول قومية أخرى وسبل عيشها اختلافًا رئيسًا بين حركات إسلامية محلِّية وعالمية.

ابتداءً من عام 2014م، كانت القاعدة قد تراجعت إلى مقعدٍ خلفي لمصلحة حركة إسلامية عالمية جديدة غيَّرت اسمها حتى الآن ثلاث مرات؛ إذ كانت أصلًا الدولة الإسلامية في العراق والمشرق، ثم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش)، في حين تتخذ الحركة الآن ببساطة اسم الدولة الإسلامية[3]، ونظرًا إلى جدِّية التهديد العالمي الذي تفرضه الدولة الإسلامية، يقول رئيس الوزراء البريطاني ديفيد كاميرون: «نواجه مع الدولة الإسلامية في العراق والمشرق [داعش] تهديدًا جديدًا خطيرًا، مصممًا وحازمًا في السعي من أجل تحقيق أهدافه». (خمامي 2014/8/16م). لقد استطاعت داعش تكوين ائتلاف غريب ضدها، وفيه الولايات المتحدة، وبريطانيا العظمى، والحكومة العراقية الحالية، ونظام الأسد، والثوار السوريون المعتدلون، والأكراد، وإيران أيضًا، وتمثِّل الدولة الإسلامية مزيجًا من جماعات متنوِّعة مرتبطة بالقاعدة في بوتقة (متماسكة) واحدة قد أعلنت نفسها خلافة؛ أمر لم تحاول حتى

القاعدة فعله قط، مع كون قائدها أبي بكر البغدادي شخصية مبهمة مجهولة الماضي تمامًا تقريبًا.

في أثناء إعداد هذا المقال، لا يزال غموض كبير يكتنف داعش، وهناك شيء واحد واضح حتى الآن: لقد نقلوا العنف إلى مستوى جديد من الإنتاج المسرحي قد فاق حتى أفعال القاعدة؛ ففي مدة أسابيع في أثناء صيف 2014م، قُطعت رؤوس مراسلين أمريكيين، هما ستيفن سوتلوف وجيمس فولي، وعامل الإغاثة البريطاني ديفيد هاينز، بأسلوب همجي في أفلام فيديو علنية رهيبة بدا واضحًا أنها متعمَّدة ومعدَّة إعدادًا دقيقًا. داعش فاعلة حاليًّا في جهودها للاستيلاء على أراضٍ جديدة، وقد أحكموا سيطرتهم على مناطق شاسعة في شمال العراق، وعبروا الحدود إلى سوريا. في هذه المرحلة، يبدو مستحيلًا تقويم التنظيم الإداري ضمن داعش نظرًا إلى سرية التنظيم نفسه ومحدودية الأبحاث عن الموضوع في وقت كتابة هذا المقال. وعلى كل حال، إذا أخذنا في الحسبان تعيين خليفة قوي، يبدو منطقيًّا الافتراض أن داعش منظمَّة داخليًّا حول نماذج تقليدية وجذابة من السلطة، مقارنة بنماذج قانونية رشيدة أوجزها ماكس ويبر في دراساته عن البيروقراطية في السياسة بوصفها مهنة. (ويبر 1946م).

حزب الله، الحالة الهجينة

سينظر القسم الأخير بإيجاز إلى حزب الله الذي ربما يعدُّ أفضل مثال لما قد يعدُّه المرء حركة هجينة يمكن وضعها في مكان ما بين حركة وطنية وعالمية. وعلى الرغم من أنه حزب سياسي تقنيًّا ويتخذ من لبنان مقرًّا له، فإنه فاعل في علاقات خارجية وإقليمية وأخرى منذ أكثر من (30) عامًا، وكان أفراده المقاتلين الرئيسين في حروب حديثة ضد إسرائيل، وقد قدَّم أخيرًا مساعدة عسكرية إلى نظام بشار الأسد في الحرب الأهلية السورية الحالية. وبخلاف

حـركات وطنيـة، أعضـاؤه ليسـوا مسـتقلين تمامًـا، ويرتبطـون ارتباطًـا وثيقًـا، ويتأثرون أيضًا، بالحكومة الإيرانية وكيانات خاصة أخرى (ليفيت 2013م).

والمثـير للاهتمـام أنهـم يدمجـون عناصر مـن كلا نوعي الحركتـين موضوع النقاش. ومثـل الحـركات الإسـلامية الوطنيـة، لا يوجد حزب الله على هامش المجتمـع، ولـه أنصـار كثـيرون في المناطـق التي يهيمـن عليها الشـيعة في لبنان. لديهم أيضًا بنية تنظيمية داخلية رسـمية معروفة دُرسـت بنحو شـامل (نورتون 2014م). وضمن حزب الله، هناك مجالس وتنظيمات عدَّة، ولديه أيضًا جهاز دعايـة شـامل، وفيه محطة تلفازية خاصـة هي المنار، التي يمكن مشـاهدة بثِّها الأرضي في أرجاء لبنان كلها.

وعلى كل حال، شـأنه شأن حركة إسلاموية عالمية، يعمل حزب الله في سياق عالمي أوسع كثيرًا من الحدود اللبنانية. وعناصر حزب الله يستخدمون العنف، ويطرحـون غالبًا خطابًا عنيفًا يشـجب الصهيونية، والغرب، ومجموعات سـنِّية أخـرى، بخاصـة تلـك التـي يُظـن أنهـا مرتبطـة بـدول اقليمية (ليفيـت 2013م ونورتـون 2014م). وعندما تظهر حجة سياسـية، يشـجبون العنف ويدعون إلى مصالحـة بـين الطوائف الدينية المختلفـة في لبنان، وعندما تكـون هنـاك ذريعة سياسـية، يدعون إلـى العنف ضد من يصفونهم بأنفسـهم على أنهم «متعاونون صهاينة-وهابيون».

تولَّـى زعيمهم الحالي؛ حسـن نصـر الله، منصب الأمين العـام للجماعة في عام 1992م بعد أن اغتالت قوات الدفاع الإسـرائيلية عباس الموسـوي، ويستمدُّ نصـر الله نفـوذه من المصادر الثلاثة كلها للسـلطة وفقًا لـ (ويبر): «من سـلطة قانونية رشيدة، تستند إلى سلطات مُنحت له في الميثاق الرسمي والإطار القانوني المطور للحزب، ومن سلطة شخصية جذابة قائمة على شعبيته التي اكتسبها عن

طريق خوض حروب واشتباكات عدَّة ضد إسرائيل، ومن سلطة تقليدية تستند إلى حقيقة أنه سيد، أو يُظن أنه من النسل المباشر للنبي محمد (عليه الصلاة والسلام)، عبر حفيده الحسين (عليه السلام)، ما يمنحه تلقائيًّا مكانة في مجتمع الشيعة أعلى من أشخاص آخرين».

خاتمة

لقد بذلت كل حركة سياسية في خطابها الإسلامي جهودًا لمعالجة قضايا مثل (الحقوق والحرّيات) بطريقتها الخاصة. وفي السنوات الأخيرة، كانت هناك كتابات كثيرة عن موضوع الحقوق الفردية. وفقًا لطارق رمضان:

«ليس هناك غموض أبدًا بشأن التوجُّه الأخلاقي الذي يقدِّمه الإسلام: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ - مبدأ ينطبق على البشر كلهم من نساء ورجال، أغنياء وفقراء، سود وبيض، مسلمين أو غير مسلمين. إنه المبدأ الأساسي والرئيس للعدالة الاجتماعية التي تعتمد، بالممارسة، على شرطين: حقوق متساوية وفرص متساوية. (رمضان 2012م، 125).

وسعى هذا المقال إلى إظهار بعض الموضوعات والاختلافات الواضحة بين حركات إسلامية وطنية وعالمية. وأحد الأشياء التي تميِّز حركات إسلامية وطنية عن حركات إسلامية عالمية هو مقاربة كل حركة لمواقف سياسية متنوِّعة وأنظمة قيم دينية مختلفة.

وتنحو حركات إسلامية تعمل ضمن حدود وطنية قائمة إلى ضم سكان متنوِّعين لها، ما يُكسبها أحيانًا دعمًا من علمانيين. وفقًا لـ (عيادات): «يتشبَّث العلمانيون بمبادئهم، ويخشون قيام دولة دينية متطرِّفة مثل إيران، لكن مقدارًا متزايدًا من الدعم يُقدَّم إلى حركات إسلامية معتدلة، مثل الإخوان المسلمين

في مصر أو النهضة في تونس؛ لأن بنيتها تسمح بالتوفيق بين معتقدات دينية وتضمين سياسي». (عيادات 2013م، 734). والحركات الإسلامية الوطنية أكثر تنظيمًا داخليًّا ولها بنى إدارية قائمة أساسًا على سلطة قانونية رشيدة، ولا تسعى إلى ضم/الاستيلاء على أراضٍ، وتعمل ضمن السياق العام للسياسات المحلية.

ولا تمتلك الحركات الإسلامية العالمية غالبًا بنية تنظيمية/إدارية واضحة، وعملية رسم السياسة فيها مبهمة وغير شفَّافة، وتفتقر تمامًا في أغلب الأحيان إلى مؤسسات توجد بوجه عام في أي كيان إداري حديث يعمل بصورة طبيعية. وتدعو هذه الحركات عادة إلى العنف والفتح، وتسعى غالبًا إلى توسيع حدود أراضيها باستمرار. ويكون العنف عادة مقترنًا بإعدامات وحشية معدَّة جيدًا ومصوَّرة في أفلام فيديو لأشخاص غير مقاتلين، وتوجد تلك الحركات بوجه عام على هامش المجتمع السياسي. يجب أن يدرك الناس جيدًا هذه الاختلافات المهمة قبل أن يربطوا من فورهم كلمة (سلاموية) بهجمات 9/11 الانتحارية.

ملاحظات

1. من أجل نقاش أكثر تفصيلًا عن فكرة الحكم الرشيد، انظر بو. روثشتاين. (2011م). جودة الحكومة: الفساد، والثقة الاجتماعية، والتباين في المنظور العالمي. شيكاغو، إيلينوي: مطبعة جامعة شيكاغو.
2. البند 3 (س)، قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة. 3314، 14 كانون الأول 1974م.
3. من أجل التوضيح، سيتناول هذا المقال الدولة الإسلامية على أنها (الدولة الإسلامية في العراق والشام).

المراجع	الرابط الإلكتروني
أنـدرو بوروز-جونسـون، (2013م). **حـركات أيرلندية وإسلامية عالمية**. E_International Relations.	http://www.e-ir.info/2013/05/03/transnational
د. كيركباتريـك وم. الشـيخ، **بيـان الإخـوان المسلمين عن النسـاء يثير مخاوف الليبراليين**، New York Times، 14 آذار 2013م.	http://www.nytimes.com/2013/03/15/world/middleeast/muslim-brotherhoods-words-on-women-stir-liberal-fears.html?_r=0
ن. خمامـي، **كاميـرون يحثُّ على اتخاذ تدبير سـريع ضـد داعش**، The Guardian. 16 آب 2014م.	http://www.theguardian.com/world/2014/aug/16/cameron
أ. لويـس، لمحـة: **حـزب النهضـة التونسـي**، BBC News، 25 تشرين الأول 2011م.	http://www.bbc.co.uk/news/world
بيترو لونغو، (2014م). **انتخابات تونس القادمة وسط إعادة صياغة إستراتيجية للتحالفات.**	http://www.e-ir.info/2014/08/05/tunisias
م. مرسي، (2012م). **لقد أصبحت اليوم رئيس كل المصريين**، ترجمته إلى الإنكليزية حركة الإخوان المسلمين، ونقلته الغارديان، 25 حزيران 2012م. النسخة الإلكترونية:	http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/jun/25/president

- عبـد البـاري عطـوان، (2006م). **التاريـخ السـري للقاعـدة**. بيركلـي، كاليفورنيـا: مطبعـة جامعـة كاليفورنيا.
- زيد عيادات، (2013م). **فقه القبيلة والربيع العربي**: التنظير الإسلامي الحديث. Philosophy & Social Criticism، 39(8): 733-753.
- ر. الغنوشـي، (1998م). **مشـاركة إسـلاميين في حكومة غير إسـلامية**. في س. كورزمان، Liberal Islam: A Sourcebook. نيويورك: مطبعة أوكسفورد. الصفحات 271-278.
- خالد الحروب، (2002م). **حماس: الفكر والممارسة السياسية**. واشنطن العاصمة: معهد الدراسات الفلسطينية.
- ج. حسين، (2010م). **تاريخ مقتضب للإسلاموية** (Concept Series). لندن: كويليام.
- ريموند إبراهيم، (2002م). **قارئ القاعدة**. نيويورك: برودواي للكتب.

- جيمس كراسكا، (2010م). **تحديد القانون في حال حصار إسرائيل البحري لغزة**: بند الحرب البحرية من قانون البحار؟، في شميت، وأريماتسو ومكورماك: الكتاب السنوي للقانون الإنساني الدولي ـ 2010: 2010م. المجلد 1. لاهاي، هولندا: مطبعة ت.م.س آشر. الصفحات 367-396.
- م. ليفيت، (2013م). **حزب الله**: الأثر العالمي لـ (حزب الله اللبناني). واشنطن العاصمة: مطبعة جامعة جورج تاون.
- كوين ميكام، (2006م). **لماذا تصبح الجماعات الإسلامية عالمية وعنيفة؟**، MIT Center for International Studies Audit of the Conventional Wisdom، 06-11.
- أ. مقدم، (2008م). **عولمة الشهادة: القاعدة، والجهاد السلفي، وانتشار الهجمات الانتحارية**. بالتيمور: جامعة جونز هوبكنز.
- ر. نورتون. (2014م). **حزب الله**: تاريخ مقتضب. برينستون، نيوجرسي: مطبعة جامعة برينستون.
- سيد قطب، (2007م). **معالم في الطريق**. دمشق، سوريا، غازي للنشر.
- طارق رمضان، (2012م). **اليقظة العربية**: الإسلام والشرق الأوسط الجديد. لندن: ألن لين.
- أوليفر راي، (2004م). **إسلام معولم**: البحث عن أمَّة جديدة. نيويورك: مطبعة جامعة كولومبيا.
- باري روبين، (2010أ). **مدخل إلى تقويم الإسلام المعاصر**. في عمل ب. روبين؛ دليل حركات إسلامية عالمية. نيويورك: م.إ. شارب للنشر.
- باري روبين، (2010ب). **مقارنة حركات الإخوان المسلمين الثلاث**. في عمل ب. روبين؛ الإخوان المسلمون: السياسات التنظيمية لحركة إسلامية عالمية. نيويورك: بالغريف مكميلان. الصفحات 1-18.
- عبد الله سعيد، (1999م). **إعادة التفكير في حقوق المواطنية لغير المسلمين في دولة إسلامية**: إسهام راشد الغنوشي في النقاش المتطوِّر. Islam and Christian Muslim Relations. 10(3): 307-323.
- أ. سويج وج. ف. فرانغانيلو، (2010م). **الإخوان المسلمون في مصر**، في عمل ب. روبين؛ الإخوان المسلمون: السياسات التنظيمية لحركة إسلامية عالمية. نيويورك: بالغريف مكميلان. الصفحات 39-55.
- ماكس ويبر، (1946م). **السياسة بوصفها نداءً باطنيًا للاضطلاع بمهام**. في غارث وميلز؛ مقالات في علم الاجتماع. نيويورك: مكميلان. الصفحات 25-46.
- ر. رايت، (2001م). **الغضب المقدَّس**. نيويورك. سيمون وشوستر.

الدولة الإسلامية
والقبائل العربية في شرقي سوريا

حيان دخان
جامعة سانت أندروز، إسكتلندا (المملكة المتحدة)
سنان حوّاط
باحث مستقل

مقدمة

في كتاب صدر حديثًا للكاتب أكبر أحمد بعنوان (الشوك واليعسوب: كيف أصبحت حرب أمريكا على الإرهاب حربًا عالمية على الإسلام السني) (روثفن، 2013م)، يشرح المؤلف كيف كانت الهوية القبلية عاملًا حاسمًا في تجنيد مختطفي الطائرات في أثناء أحداث 9/11. يقول: «كان ابن لادن يضم إلى حركته أساسًا أبناء قبيلته اليمنيين»، ويتحدر عشرة منهم من قبائل عسير، ومنهم غامد، وزهران، وبني شهر (أحمد 2013م). وكان يُغض الطرف غالبًا عن مجموعات قبلية تعيش على الحدود بين الدولتين في النقاش بشأن متطرِّفين إسلامويين وعلاقتهم بمجموعات أخرى. وتصوغ هذه الجماعات علاقات وثيقة مع مجموعة ميليشيات إسلامية أخرى، وتقدِّم لها الحماية والدعم، ويستطيع المرء رؤية ذلك في أماكن كثيرة، مثل أفغانستان، والعراق، وسوريا أخيرًا. في الأولى، يحظى أعضاء القاعدة بالحماية والدعم من أفراد محليين في قبيلتي محسود ووزير، وقد خدم كثير منهم مع طالبان في البلاد منذ التسعينيات (غوناراتنا ونيلسن، 2008م). وفي العراق، بعد الغزو الأمريكي، ظهرت القاعدة (دولة العراق الإسلامية)[1] في الجزء الشرقي من سوريا – حيث تنتشر القبائل على جانبي الحدود مع العراق – طوال عقد تقريبًا (عبد الأحد، 2012م).

عندما بدأت الثورة السورية، أرسلت دولة العراق الإسلامية مجاهدين سوريين كانوا آنذاك في العراق، إضافة إلى خبراء عراقيين في حرب العصابات تسلَّلوا إلى البلاد، ويبدو واضحًا من هذا النوع من السلوك أن مجموعات مرتبطة بالقاعدة تسعى إلى ملاذ آمن في أقاليم حدودية، تقطنها عادة قبائل محلية، حيث الرأي السائد هناك هو عدم الاكتراث أبدًا بشأن الدولة. وبعض الأمثلة عن مثل هذه الأقاليم هي وزيرستان في باكستان، وإقليم شبوة في اليمن، ومحافظة الأنبار في العراق، وأخيرًا البادية السورية القاحلة.

بحلول آذار من عام 2013م، استطاع مقاتلو الدولة الإسلامية في العراق الاستيلاء على الرقة، إحدى المحافظات السورية التي تقطنها قبائل، وبعد بضعة أسابيع من سيطرتها على المدينة، نشرت الجماعة فيديو يظهر فيه ما يدعى عهد بيعة للدولة من أكثر من (اثنتي عشرة قبيلة في محافظة الرقة) (أبو أمل الشمري، 2013م). وعندما تابعت الدولة الإسلامية في العراق والشام[2] زحفها نحو دير الزور وسيطرت على بلداتها وقراها، بدأ شيوخ عشائر إصدار بيانات ولاء للدولة الإسلامية، وكانت تلك بداية مبايعة قبيلة بعد أخرى في البادية السورية كلها.

يسعى هذا المقال إلى فحص العوامل المؤثرة في العلاقة بين داعش والمجتمع العشائري شرقي سوريا، ويجادل في أن مصالح اقتصادية وسياسية متبادلة وأعداء مشتركين (أهمهم نظام بشار الأسد) يمكنون التنظيم من بناء أسس ضمن المجتمع القبلي في سوريا، ويختتم باستنتاج أنه كلما طال أمد سيطرة داعش على أراضٍ سورية من عاصمته المفترضة في الرقة، سيرسَّخ وجوده عميقًا في المجتمع القبلي في سوريا، ما سيعقِّد جهود الولايات المتحدة لمحاربة التنظيم؛ لأن الدولة الإسلامية في العراق والشام ستلجأ، مع توسُّع الغارات الجوية إلى مناطق مدنية، وسيلقى مزيد من الناس من المجتمع العشيري حتفهم.

العنصر المركزي في التكوين القبلي هو مؤسسة صلات القربى، فكل عضو في المجموعة مسؤول عن كل عضو آخر، وتدعى (أفعال) الجماعة (عملًا جماعيًّا) (سالزمان، 2008م). وعند تعرُّضهم لهجوم، يلتزم أفراد المجموعة بالاتحاد للدفاع عن أنفسهم، وعندما يعاني أفراد إصابة أحدهم وفقدانه، يتحد أعضاء الجماعة لتقديم تعويض أو الأخذ بالثأر. وعند إسقاط هذه القواعد على المجتمع العشائري في سوريا، يمكن أن نفهم أن قيام القبائل السورية بحمل السلاح ضد النظام السوري جاء ردًّا على عنف النظام (دخان، 2014م). ويتفق هذا السلوك مع مفهوم الانتقام الذي يعني الثأر من اعتداء حقيقي أو مفترض ضد قريب المرء، فأعضاء العشائر العربية في سوريا مُلزمون بشرف الأخذ بالثأر من المعتدي، وهو في هذه الحال قوات الأمن السورية التي تعدُّ عدوًا لأفراد العشيرة.

مع تصاعد العنف، تكوَّنت ميلشيات قبلية من منشقِّين عن الجيش السوري في أجزاء مختلفة من البادية السورية، التي تكون نحو (55٪) من الأرض السورية، ومنحتهم قابلية الحركة إضافة إلى ولائهم لمجموعاتهم العشائرية وقدرتهم العسكرية؛ نظرًا إلى الأسلحة التي اشتروها في أثناء الغزو الأمريكي للعراق والفوضى التي أعقبت ذلك، إمكانية إخراج جيش النظام السوري من كثير من قراهم وبلداتهم. لم تقاتل العشائر كلها ضد النظام، على كل حال، وبقي بعض زعمائها وثيقي الصلة بالأجهزة الأمنية في سوريا مخلصين للحكم[3]. وفي مرحلة لاحقة، سعت تلك الميليشيات إلى تصفية نزاعات قديمة بينها بالانضمام إلى داعش أو أحد أعدائها - ومنهم نظام الأسد وفرع القاعدة؛ جبهة النصرة - من أجل السيطرة على حقول النفط أو اكتساب مزيد من غنائم الحرب. وعلى الرغم من التزام داعش الصارم بالشريعة الإسلامية التي لا تلقى حماسًا في المجتمع القبلي الأكثر اعتدالًا، فإن التنظيم استطاع جذب مزيد من العشائر

للوقـوف إلـى جانبه ضد جبهة النصرة. وفي أثنـاء نزاعهما على أراضي البادية السـورية، كـوَّن كلا التنظيمـين تحالفات مع قبائـل معينة، ما أوجـد ائتلافًا من عشـائر تُصـدر بنحو روتينـي بيانات تهديد لأخرى منافسـة. وباسـتيلائها على الشـحيل[4]؛ مركـز القيـادة والتحكم لجبهـة النصرة في دير الـزور، إن لم يكن في سـوريا كلهـا، يمكن القول إن داعش ربحـت الحرب القبلية التي شـنَّتها ضد الجبهة على مدى بضعة شـهور في البادية السـورية. ومع تلك التحالفات المفيدة مع العشـائر، لا تكون داعش قد عزَّزت سيطرتها الاجتماعية بالإكراه المباشر أو الترحيـل الجماعـي لقبائل غير متعاونـة فقط، إنما باسـتعادة الخدمات العامة ومظاهر أخرى للدولة المركزية وإحيائها أيضًا. (صايغ، 2014م).

عوامـل مؤثـرة في التحالـف المفيـد بـين داعش وعشـائر الباديـة السورية

يمكن شرح الطبيعة المعقَّدة للعلاقة بين العشائر في سوريا وداعش بمناقشة ثـلاث نقـاط رئيسـة؛ تؤكـد النقطـة الأولـى العوامـلَ العقلانية التـي تحكم هذه العلاقـة، وتضـم هـذه العوامل منافع اقتصاديـة وحماية، وتـبرز النقطة الثانية عامل الخوف الذي تسـتغله داعش بمهارة وإتقان، وتركِّـز النقطة الأخيرة على الظلم الذي يجعل العشائر تقبل داعش أو تتسامح معها في مواجهة عدو مشترك.

ولفهم الحجَّة العقلانية التي تفسِّر تحالفات بعض القبائل مع داعش، يجب ألا يفكـر المـرء في تطـور الأحـداث منذ بداية الثورة في سـوريا فقـط، إنما قبلها أيضًـا. في أثنـاء حكم حافظ الأسـد، كانت العشـائر جزءًا من النظام ويُسـتفاد منهـا بوصفهـا أدوات حكم غير مباشـر عـبر تعيينات وإعانات رسـمية (دخان، 2014م). وكان يُستفاد من أفرادها لكبح جماح توسُّع الإخوان المسلمين في حماة

والأكراد في الجزء الشمالي الشرقي من البلاد، ومثّلت جزءًا من قوى شعبوية* مخيفة ساندت النظام. وعلى كل حال، بعد فتح الاقتصاد أمام السوق العالمية، جرى التخلّي عن إيديولوجية البعث، وبدأ حضور الدولة وخدماتها يتراجع بين جماعات قبلية على الهامش (هينبوش، 2012م). وفي سوريا، حاولت داعش ملء الفراغ الذي أحدثه انسحاب الدولة، وقدّمت بنية بديلة للمحسوبية والرعاية، ويُظنُّ أن الدولة الإسلامية ضمّت قبائل إليها، ودعمت بعض قادتها بمنحهم فرصة أن يتمتعوا بنفوذ مقابل ولائهم لها (سلامة، 2014م). ويفسِّر هذا حقيقة أن كثيرًا من القبائل التي كانت موالية سابقًا للنظام السوري مقابل تمتُّعها ببعض السلطة قد غيَّرت تحالفها وقرَّرت دعم داعش. وإضافة إلى هذا، كانت قدرة الدولة الإسلامية على كسب تمويلٍ مجزٍ بعد سيطرتها على احتياطيات كبيرة من النفط والغاز في سوريا قد مكَّنتها من تقديم خدمات وإطلاق مشروعات تنمية، مثل إصلاح جسور، وتقديم ماء نظيف، وإنشاء مشروعات ري (حسان، 2014م). وفي أثناء عهد بشار الأسد، هُمِّشت القبائل في البادية وأُفقرت، ورأى أفرادها أن الموارد الطبيعية في أراضيهم تُفرَّغ من قبل الرئيس، ومشروعاته الفخمة، والنخبة، لا من أجل مصالح جماعاتهم المحلية، وعندما حاولوا الاحتجاج على تلك السياسات، استخدم بشار الأسد قوة مفرطة ضدهم، وأرغم استبداد النظام السوري عشائر عديدة على قبول أن داعش قد توزِّع ثروتهم بعدل أكبر من بشار الأسد الذي لم يعترف بمطالبهم وأرغمهم على حمل السلاح.

---

* الشعبوية (populist) إيديولوجيا أو فلسفة سياسية، أو نوع من الخطاب السياسي الذي يستخدم الديماغوجية ودغدغة عواطف الجماهير لتحييد القوى المعارضة. و يعتمد بعض المسؤولين على الشعبوية لكسب تأييد الناس والمجتمعات لما ينفذونه أو يعلنونه من السياسات، وللحفاظ على نسبة جماهيرية معينة تعطيهم مصداقية وشرعية.

وأُرغمت قبائل أخرى رفضت التعاون مع داعش على فعل ذلك. يقودنا هذا إلى حجَّة الخوف التي تحاول تفسير بعض سمات العلاقة بين العشائر والدولة الإسلامية التي تستخدم الخوف بوصفه سلاحًا حربيًا، وفي هذا السياق، يشرح د. فواز جرجس (2014م) من كلية لندن للاقتصاد أنه على الرغم من أن الوحشية والهمجية قد تبدو لا معنى لها للأغلبية العظمى من البشر المتحضِّرين، فإنها تكوِّن أساسًا عقلانيًّا وواعيًا تؤثر في مجنَّدين جدد وتجذبهم إليها. فعلًا، يهدف نشر أفلام فيديو عن أعمال وحشية، مثل قطع رؤوس أو صلب أفراد من عشيرة الشعيطات حاولوا التمرُّد ضد داعش[5]، إلى إظهار منعة الميليشيا وقسوتها ونشر الرعب بين أعدائها، وتدعو ماكرةً مجنَّدين إلى اختيار الحصان الفائز أو الموت.

تستند الحجَّة الدينية التي تبرِّر أفعال داعش القاسية إلى قانون الحرابة؛ فقه إسلامي يخص الجريمة المنظَّمة وقطع الطريق (المراجع القانوني، 2014م). ويستند هذا الفقه إلى آية خاصة في القرآن الكريم تحدِّد عقوبة قاسية على متمرِّدين يشنون حربًا ضد الدولة أو ينفِّذون سرقة مسلحة، ولا تقتصر العقوبة على القتل فقط، إنما على الصلب وقطع الأطراف. وفي محاولة تصوير نفسها على أنها دولة، تستخدم داعش هذه الآية، وتعد أولئك كلهم الذين يقفون ضد تحقيق غايتها متآمرين تجب معاملتهم وفقًا لها، وهي عازمة جدًّا على نشر هذه الرسالة في كل مكان؛ لذا فإن الإنترنت مملوء صورًا وأفلام فيديو رهيبة عن عمليات إعدام وصلب تجري في مناطق تسيطر عليها. وعندما نناقش تقنيات الرعب، يجب القول إن هذه الوسائل لا تقتصر بأي حال على الدولة الإسلامية، فقد استُخدم قطع الرؤوس استخدامًا شاملًا في حروب أهلية كثيرة، مثل سيراليون. وعلى كل حال، تفوقت داعش في نشر رسائل الرعب باستخدام وسائل عالية التقانة وتكنولوجيا حديثة، ما يجعل هذه التقنيات أكثر فائدة.

والمجموعة الأخيرة من العوامل التي يمكن أن تفسِّر العلاقة بين داعش والمجتمع القبلي في سوريا هي طبيعة الحرب الأهلية والظلم الذي ينتج منها. قد تفسِّر هذه المظالم التي تحمَّلتها القبائل رغبتها في التسامح - أو حتى التعاون - مع الدولة الإسلامية، التي تستغل هذه المظالم لجذب متطوعين وعقد تحالفات.

لقد أثَّر الظلم بصورة مهمَّة في اشتراك القبائل في الثورة السورية، وقدَّم أيضًا الدفعة الضرورية لحشد الجمهور. ويتساءل كتَّاب كثيرون: كيف يمكن لمجتمع أن يشترك في ثورة ضد حكومة؟ ويعتقد بعض الكتَّاب، مثل بول كولير (2000م)، بضرورة وجود حافز اقتصادي يقنع الناس بالاشتراك في ثورة؛ فالمظالم وفقًا لمثل هؤلاء المؤلفين ليست كافية لحشد الجمهور من أجل ثورة. إلى حد ما، يعدُّ العدل ورفع الظلم قضيتين عامتين تعانيان مشكلة التأخير في المعالجة، ما يجعل أفرادًا يترددون في اتخاذ التدبير الملائم، عند الأخذ في الحسبان التكلفة العالية للمشاركة، ويميلون إلى انتظار قيام آخرين بالفعل للاستفادة منه إذا نجح. وتخرِّب هذه المشكلة الفعل السياسي الجماعي في أنظمة استبدادية حيث تكون كلفة المشاركة في ثورة مرتفعة جدًّا (مثل الحبس أو حتى الموت). وفي مثل هذه الحالات، يتردَّد الناس في البدء بثورة؛ لأن الخيار المنطقي لفرد هو ألا يعرِّض نفسه للخطر، وأن ينتظر نجاح الحركة، ثم يستفيد من النتيجة. وعلى هذا الأساس، يجادل كولير أن هناك فائدة اقتصادية بالتأكيد تقنع الناس بالاشتراك في ثورة، وإلا فإنها لن تجري أصلًا. على كل حال، يقدِّم المجتمع القبلي حجَّة مضادة لفِكَر كولير مثل القرابة، التي تعدُّ الكلمة السائدة في تنظيم العشائر، وتحفِّز أفرادًا على أن يتجمَّعوا دفاعًا عن أفراد القبيلة نفسها. وكانت الصلات القبلية بين عشائر البادية السورية مهمة جدًّا في تنظيم أول الاحتجاجات في المنطقة (دخان، 2014م).

استهدف النظام السوري عمدًا قادة المجتمع الذين عبَّروا عن آراء مضادة للنظام، وعلى الرغم من أن هذا كان يعني ترويع المجتمع وإظهار الوجه القاسي للحكومة، فإنه صبَّ الزيت على نار المعارضة والمقاومة، وأحد الأساليب المذلَّة المستخدمة يتمثل في اعتقال شخص بارز في المجتمع أو شخصية عامة معارضة، وجعله يعترف عبر التلفاز بجرائمه المزعومة، أو إرغامه على إعلان انشقاقه عن المعارضة، وأحد الأمثلة على هذه الممارسات اعتقال نواف البشير؛ زعيم عشيرة البقارة، وقد أثار اعتقاله وإذلاله اضطرابًا في المجتمع العشيري. ومع هذه المظالم كلها، قد يجد كثير من شيوخ العشائر أن داعش رد فعل طبيعي على وحشية النظام، أو أقل ضررًا منه على الأقل. فعلًا، في مقابلة مع أحد أكثر الشخصيات العشيري تأثيرًا في العراق، قلَّل الشيخ حاتم السليمان من أهمية دور داعش، وعدَّ الحكومة العراقية أكثر خطرًا (علي، 2014م). وتبرز داعش وميليشيات مشابهة حين ينتشر الظلم؛ لأنه يزوِّدها بالشرعية التي تحتاج إليها.

خاتمة

لقد عرض المقال بعض العوامل التي تؤثر في العلاقة بين داعش والمجتمع القبلي في سوريا، ويؤثر تحديد هذه العوامل بصورة مهمَّة في توقع نتائج الجهود المضادة للدولة الإسلامية في الإقليم، وهذا وثيق الصلة على وجه الخصوص بهجمات التحالف على داعش في كل من سوريا والعراق.

مبدئيًّا، عن طريق توسيع نطاق نفوذها ليشمل العشائر المحلية، تؤثِّر داعش بصورة مشابهة لتأثير نظام حافظ الأسد (الشعبوي) الاستبدادي، وعلى الرغم من أن التنظيم يستخدم وسائل قوة قسرية مع القبائل، فإنه يزوِّدها أيضًا بالحاجات الأساسية التي تجعلها تعتمد عليه في توزيعها، إضافة إلى هذا يمكن رؤية داعش على أنها نتيجة نفور سنِّي في الإقليم، ووفقًا لحسان

(2014م)، يتصرف السنّة؛ على الرغم كونهم الأغلبية، على أنهم أقلّية في الإقليم؛ يشعرون دومًا بعدم الأمان، والخوف، وأنهم محاصرون. وفي هذا السياق، أصبحت داعش قوة جذب لقبائل عديدة تتشاطر هذا الظلم السنّي، ويمكن ببساطة أن تتصوَّر العشائر الدولة الإسلامية على أنها حليف الضرورة، لترد أساسًا على مظالم حكومة طائفية ينظر إليها بوصفها قوة احتلال مدعومة إيرانيًّا. (هارلينغ، 2014م).

ومع قيام التحالف الآن بشن حرب على داعش وجماعات إسلامية أخرى، يبدو أن هذا سيزيد من نفور المجتمعات السنّية المحيطة بها، ويزوِّد الدولة الإسلامية بنحو محتم بالشرعية التي تحتاج إليها. وإضافة إلى التغاضي عن نظام بشار الأسد الذي أشعل الثورة السورية، وأدَّى إلى موت آلاف السوريين في سوريا على وجه العموم والبادية السورية بخاصة، لن تترك الغارات الجوية للناس المحليين أي شك بشأن عدم مبالاة التحالف الدولي بسلامتهم أو نجاتهم، ولن يعتمد إنجاز هدف التحالف بتدمير داعش على ضرب الأهداف الصحيحة في الأوقات الملائمة فقط، وإنما على التواصل مع القبائل العربية أيضًا (تابلر، 2014م). ويبدو مستبعدًا أن تتعاون العشائر مع التحالف ضد الدولة الإسلامية؛ لأنها خائفة من عودة نظام حاقد.

ملاحظات

1. للجماعة أسماء مختلفة عدَّة. في 2004م، أقسم زعيم الجماعة أبو مصعب الزرقاوي على الولاء لأسامة بن لادن. في 13 تشرين الأول 2006م، أُعلن إنشاء دولة العراق الإسلامية.
2. في نيسان 2013م، نشر البغدادي بيانًا صوتيًّا أعلن فيه أن جبهة النصرة والدولة الإسلامية في العراق قد اتحدتا تحت اسم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش).
3. أنشأ محمد الفارس شيخ قبيلة طي ميليشيا لتكون جزءًا من قوة دفاع وطنية تنتمي إلى النظام السوري.
4. يُظن أن أبا محمد الجولاني؛ مؤسس جبهة النصرة، ينحدر من هذه القرية.

5. يمكـن العثـور علـى القصة الكاملة لهذه الثورة ضد داعش على الموقع الإلكتروني لـ (غلوبال بوسـت): http://www.globalpost.com/dispatch/news/regions/middle_east/140811/who_are_the_tribesmen_standing_up_islamic_state_syria

المراجع	الرابط الإلكتروني
ج. عبد الأحد، (2012م). **القاعدة ترجّح كفّة الثوار في معركة للهيمنة على شرقي سوريا.** The Guardian.	http://www.theguardian.com/world/2012/jul/30/al
و. علـي. (2014م): **زعيم الأنبار القبلي:** المالكي أكثر خطرًا من داعش. 7 تموز.:	http://rudaw.net/english/interview/06072014
العفـو الدوليـة، (2014أ). **دليـل شـنيع علـى تطهير عرقي في شمال العراق مع تحرُّك الدولة الإسلامية للقضاء على أقلّيات.**	http://www.amnesty.org/en/news/gruesome
ر. غوناراتنـا وأ. نيلسـن، (2008م). **القاعـدة في المناطق القبليـة مـن باكستان وخارجهـا**، المركز الـدولي لأبحـاث العنف السياسـي والإرهاب، كلية س. راجارانتوم للدراسات الدولية، جامعة نانيانغ التكنولوجية، سنغافورة.	http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/10576100802291568
ب. هارلينغ. (2014م)، **ماذا يكمن خلف تهديد الدولة الإسلامية؟** مجموعة الأزمات الدولية. 2 تشرين الأول.	http://blog.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/2014/10/02/what
هـ. حسان، (2014م): **داعش: صورة عن تهديد يكتسح وطني.** The Guardian. [إلكترونيًّا] 16 آب.	http://www.theguardian.com/world/2014/aug/16/isis
ف. جرجس، (2014م). **الدولة الإسلامية: هل يمكن تفسير وحشيتها؟** [إلكترونيًّا] 9 أيلول.	http://www.bbc.co.uk/news/world
المراجع القانوني، (2014م). **التعريف القانوني للحرابة.**	http://www.duhaime.org/LegalDictionary/H/Hiraba.aspx

المراجع	الرابط الإلكتروني
م. روثفن، (2013م). **الإرهاب: المصدر الخفي**. The New York Review of Books. [إلكترونيًّا] 24 تشرين الأول.	http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/oct/24/terror
هـ. سلامة، (2014). **كيف غيَّرت داعش خطة لعبها في العراق**. [إلكترونيًّا] 14 تموز.	http://www.al-monitor.com/pulse/politics/2014/07/syria-clans-isis.html
ي. صايغ، (2014م). **داعش: خلافة إسلامية عالمية، أم دولة إسلامية مصغَّرة في العراق؟** Carnegie Middle East. [إلكترونيًّا] 24 تموز.	http://carnegie-mec.org/2014/07/24/isis
أ. تابلر، (2014م). **الوصول إلى قبائل عربية في شرقي سوريا**. The New York Times. 23 أيلول.	http://www.nytimes.com/roomfordebate/2014/09/23/strikes-on-isis-now-what/reach
أبو أمل الشمري، 2013م: **أربع عشرة قبيلة في الرقة تقسم يمين الولاء للدولة الإسلامية في العراق والمشرق**، [فيديو إنترنت]	http://www.youtube.com/watch?v=dz2XvvgEHWo

- أ. أحمد، (2013م): **الشوك واليعسوب**: كيف أصبحت حرب أمريكا على الإرهاب حربًا عالمية على الإسلام القبلي. معهد بروكنغز.
- هـ. دخان، (2014م). **القبائل والقبلية في الثورة السورية**، Syria Studies Journal، المجلد: 6، العدد: 02، الصفحات 1-27.
- ر. هينبوش. (2012). **سوريا: من تمرُّد استبدادي إلى ثورة؟**. Journal of International Affairs. المجلد: 88، العدد: 01، الصفحات 95-113.
- ب. سالزمان، (2008م). **الثقافة والنزاع في الشرق الأوسط**. بروم-ثيوس للكتب.

ما وراء الأسلحة واللحى
حكم داعش المحلي في سوريا

رنا خلف
جامعة سانت أندروز، إسكتلندا (المملكة المتحدة)

مقدمة

يمثِّل الوضع الحالي في سوريا قوى حكم معقَّدة، ويوصف النزاع المستمر فيها بأنه مزيج من حروب إقليمية ودولية بالوكالة، وحروب أهلية، وثورة شعبية ضد الاستبداد. وبين فشل الدولة واقتصاد الحرب، حوَّل هذا المجتمع المدني في سوريا إلى (مجتمع نزاع)؛ ميدان تتعايش فيه قوى عديدة، مدنية وغير مدنية وتتنافس؛ لذلك يتشكَّل الحكم في سوريا من قبل مصالح محلية ودولية، إضافة إلى قوى مدنية وغير مدنية (خلف، 2014م).

والقوى المدنية عنصر رئيس من مجتمع مدني متجدِّد في سوريا. على كل حال، تعدُّ فاعليتها، وأدوارها والتحديات التي تواجهها مختلفة جدًّا عن تلك الموجودة في دول ديمقراطية يسودها السلام، لقد أثارت (لجان التنسيق المحلِّية) وحركات اجتماعية محلية عصيانًا مدنيًّا ضد استبدادٍ يمثِّله النظام، والمحاكم الشرعية، والجماعات المسلحة، وجناة أقوياء آخرين. لقد أخَّرت ظهور تصدعات مجتمعية بين مكوِّنات عرقية وطائفية، في حين عملت أخرى على تحقيق السلم وحل النزاعات، وسلَّط صحفيون مواطنون الضوء على انتهاكات حقوق الإنسان، وقد خفَّفت (المجالس المحلية) من معاناة البشر

بملء الفراغ الذي خلفه غياب الحكومة بتقديمها خدمات عامة أساسية. لقد قدَّمت منظمات إنسانية محلية الطعام والمأوى لأشخاص متضرِّرين، في حين عملت مجموعات أخرى على مشروعات عدَّة تتعلق بزيادة الوعي والحماية والتنمية وحقوق الإنسان، وهذا غيضٌ من فيض (خلف وآخرون، 2014م؛ خلف، 2014م). والتحديات التي تواجه هذا المجتمع المدني الناشئ عديدة، وعلى الرغم من أن هدفه كان الترويج لمستقبل يتضمَّن دولة ديمقراطية، فإن ذلك تحوَّل إلى الاستجابة للنزاع واحتياجاته الإنسانية الملحَّة أولًا (خلف وآخرون، 2014م). وفي هذه الأثناء، يبقى ضعيفًا ومشتَّتًا ومقيَّدًا تمامًا، ويُعزى ذلك إلى قضايا بنيوية تواجهها عادة مجتمعات مدنية ترزح تحت قوانين استبدادية، إضافة إلى قيود جديدة مثل افتقارها إلى الأمن، والموارد، والدعم في مواجهة قوى غير مدنية. (خلف، 2014م).

وتبدو القوى غير المدنية في النزاع السوري أقوى من نظيراتها المدنية، وتتضمَّن جماعات لا تشاطرها قضايا عامة وقيم التسامح، والعدل، ونبذ العنف... إلخ، التي تميِّز (المدني) في مجتمع مدني (فيشر، 2006م). وعلى الرغم من أن المجتمع غير المدني لديه مال، وسلاح، وسلطة، فإن شبكاته تمتد خارج سوريا لتضم أطرافًا في دول أخرى، ويبدو هذا جزءًا من برنامج الحروب الجديدة حيث لا يكون العنف موجَّهًا نحو (العدو)، إنما يستخدم في توسيع شبكاتها للسيطرة على أراضٍ بطرق سياسية وعسكرية (كالدور، 2003م). ووسيلة تلك القوى هي الرعب والعنف ضد المدنيين، وهي الإستراتيجية المعتمدة في حربها (كالدور، 2003م)، والقوة الناعمة مهمة أيضًا في أساليبها.

والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) هي إحدى أكثر تلك التنظيمات غير المدنية قوة في سوريا، فهي جماعة جهادية مهيمنة تتلاعب بعدم استقرار البلاد لإنشاء خلافة - دولة إسلامية عالمية واحدة قائمة على

الشريعة (زاكري لوب، 2014م). يقال إن الجماعة قد ظهرت في عام 2006م بعد الغزو الأمريكي للعراق، ويبدو أنها نتاج الدولة الإسلامية في العراق، وأنشأتها مجموعات عدَّة مرتبطة بالقاعدة أو متحالفة معها (كفير، 2014م). ولا تزال قضية ارتباط داعش بالقاعدة خارج نطاق العمل والموارد المشتركة مثيرة للجدال (كفير، 2014م). على كل حال، ظهرت عداوة شرسة إلى العلن بينهما في نيسان 2014م (زيلين، 2014م)، وقد أصبحت داعش منذ ذلك الوقت أكثر تطرفًا من القاعدة، أما الاختلاف بينها وبين القاعدة فيتمثل في أن داعش تسعى إلى توسيع سيطرتها على الأرض، وفرض دولة (أمر واقع) في المناطق الحدودية بين سوريا والعراق. (زاكري لوب، 2014م).

لقد أثارت وحشية داعش وقدرتها على الحكم والتوسُّع قلق المجتمع الدولي الذي يبقى عاجزًا عن التعامل معها بفاعلية. وحاليًّا، يستمر تحالف بقيادة الولايات المتحدة يتكوَّن من أكثر من (64) دولة ومجموعة في شن غارات جوية في سوريا والعراق ضدها وضد جماعات إسلامية أخرى بهدف إضعاف التنظيم (ناشيونال بوست، 2014م). وعلى كل حال، وفقًا لناشطين محليين على الأرض، لا يفيد هذا إلا في توسيع شرعية داعش1. لقد أبدى بعض المحليين منذ ذلك الوقت دعمهم للجماعة؛ لأن الغارات لم تضر سلامتهم وسبل عيشهم فقط، إنما عرَّضتهم لخطر أكبر نتيجة قصفهم من قبل التحالف والنظام كليهما. وروَّج هذا لداعش بوصفها الجماعة الرئيسة التي توفِّر لهم نوعًا من الحماية في تناقض صارخ مع المجتمع الدولي، الذي يُتصوَّر على أنه ينتهك قيم حقوق الإنسان التي لم تُترجم أبدًا إلى أي فعل لحمايتهم، بخاصة مع استمرار استهدافهم من قبل النظام. لقد وسَّع هذا قبول داعش، ومن ثَم قدرتها على الحكم؛ لذا من دون فهم وافٍ لوسائل حكم داعش على الأرض، لن تكون هناك سياسات فاعلة ذات تأثيرٍ يذكر، ومن المهم أولًا فهم كيف تستخدم داعش القوة الناعمة، خارج نطاق العسكرة، لتحكم سكانًا محليين في مناطق تسيطر عليها.

تشير دراسات عن جماعات متمرِّدة في الصراع إلى أنه «من أجل أن تحكم قوة معيَّنة، يجب أن يمتثل المحكوم لها». (كيستر و إل. سلانتشيف، 2014م). والإكراه عامل رئيس في فرض الإذعان؛ لأن السلامة الجسدية والأمن الغذائي قد يُقدَّمان على اهتمامات أخرى. وعلى كل حال، يتمتع المدنيون حقًّا بفسحة للمناورة فوق مستوى معين، وبوصفهم قوى سياسية، لديهم أولويات ويستطيعون المقاومة وتكوين أدوات حكم حاكمهم.

ويستفيد النموذج المطوَّر في هذه الدراسة من ثلاث أدوات حكم رئيسة يبدو أنها تسهِّل إمكانية حكم قوى محلية من دون إكراه، وهي الفاعلية، والشرعية، والأمن. وفي أثناء أي نزاع، تنظر قوى محلية إلى هذه العوامل نظرة تختلف عن نظرة نظرائها الدوليين[2]؛ قضية كفيلة بتفسير فشل القوى الدولية في التعامل مع أوضاع النزاع. وعلى المستوى المحلي في أوقات النزاع، وبناءً على الأدبيات المتوافرة. (بريكرهوف، 2005م؛ إدواردز، 2010م؛ ماك جنتي، 2011م؛ روبرتس، 2011م؛ زوليك، 2008م؛ خلف، 2014م)، تحدِّد هذه الدراسة تلك العوامل على النحو الآتي:

الفاعلية: يتعلق هذا بالتقديم المنتظم والمنصف للحاجات الأساسية؛ مثل الكهرباء والماء والطعام والوظائف... إلخ، وتمتد أيضًا لتغطّي موارد أكثر ديمومة مرتبطة بتجديد الدورة الاقتصادية وفرص الرزق.

الأمن: يرتبط هذا بالقدرة على توفير سلامة أرواح المدنيين، ويتطلَّب الأمر فرض أمن ونظام على الأرض بطريقة منتظمة لتحقيق هذا الهدف تحديدًا، ويمكن إنجاز هذا بإنشاء وظائف الدولة ذات الصلة وإدارتها المتمثِّلة في شرطة، ونظام قضائي، وجماعات مسلَّحة، ويمتد هذا المبدأ أيضًا إلى الدفاع

عن البنية التحتية وموارد الرزق، مثل كبلات الكهرباء، وخطوط الأنابيب، والطرق، والمنازل في مواجهة السرقة والتخريب.

الشرعية: يشير هذا إلى تعقيد اجتماعي أو مجموعة معقَّدة من المعتقدات والقيم (داخلية وخارجية) تحكم علاقات الدولة-المجتمع. وتتضمَّن علاقات، وعمليات، وإجراءات، ويعدُّ جزء منها أيضًا الشرعية المرتبطة بالسلطة القانونية التي تتعلَّق بتقديم خدمات أساسية وتدابير أمنية بطريقة مسؤولة للمواطنين.

القوى المحركة لحكم داعش[3]

الإكراه: لقد استخدمت داعش، ولا تزال، الإكراه استخدامًا مباشرًا وغير مباشر في توسيع سيطرتها في سوريا؛ ففي الرقة- مثلًا- قضت داعش على الجماعات المسلحة المحلية كلها إما بطردها من المدينة أو إرغامها على الاستسلام لها عن طريق البيعة[4] (خلف، 2014م)، وتستمر داعش أيضًا بإنزال عقوبات قاسية بأفراد أو جماعات تعارضها، وهذا هو مصير ناشطين عدَّة في المجتمع المدني كانوا قد سُجنوا، أو قُتلوا، أو أُجبروا على مغادرة المدينة (خلف وآخرون، 2014م). ويعدُّ عقاب داعش الوحشي والعلني لضحاياها نوعًا غير مباشر من الإكراه وتحذيرًا من قسوتها ضد الذين لا يذعنون لها، وكانت المجازر البشعة التي اقترفتها ضد عشيرة الشعيطات التي قاومتها[5] متعمَّدة لإظهار قوتها القهرية، وضمنت أن تسعى قبائل أخرى إلى إعلان البيعة لداعش أو عقد صفقات عن طريق التفاوض معها، وامتدت في تلك الأثناء آليات إكراه داعش إلى الجباية الإلزامية لضرائب، ومصادرة منازل، والتلاعب بموارد الرزق، والسيطرة على موارد مثل النفط، وهذا غيضٌ من فيض. إن عدم الإذعان ومقاومة داعش خطير ومكلف جدًّا للسكان المحليين.

وعلى الرغم من أن خياراتهم لا تخلو من إكراه، يبدو في بعض الحالات أن المدنيين فضَّلوا عن طيب خاطر الامتثال لداعش، بدلًا من جماعات مسلحة قوية أخرى، وفي المعارك الأخيرة في دير الزور بين داعش وجبهة النصرة (جماعة مرتبطة بالقاعدة)، اختار السكان المحليون، ومنهم مقاتلو الجيش السوري الحر، عدم تأييد أي من الجماعتين المتنازعتين، وعندما استولت داعش على المدينة لاحقًا، استطاعت أن تظفر بولاء المحليين، ولم يكن العامل الرئيس في ذلك قسوتها فقط، إنما قدرتها الأفضل أيضًا من نظيراتها - سواء أكانت جماعات مسلحة أخرى أم مجالس محلية - على أن تكون أكثر فاعلية وضبطًا للأمن على الأرض أيضًا، وفي دير الزور وقبل غزو داعش، كانت جبهة النصرة تدير حكمًا قويًّا في المدينة. وعلى كل حال، شلَّ الفساد قدرة النصرة على أن تكون فاعلة في تقديم خدمات عامة وأمن على الأرض، وبدت داعش مقارنة بها بديلًا أكثر شرعية وحيوية بين الشرَّين. وعلى هذا النحو، يمكن تقويم أدوات حكم داعش غير القهرية كما هو موضح أدناه.

الفاعلية: ينتج من الفاعلية في توفير الخدمات زيادة الولاء لأولئك الذين يحكمون والخضوع لهم، وهذا يجعل حكم الحاكم أكثر قبولًا، وتخفِّف الفاعلية الاستياء من زيادة بسيطة في الإكراه، وقد تُنتج حتى دعمًا طوعيًّا لها (كيستر وإل. سلانتشيف، 2014م). وداعش مثال نموذجي فيما يتعلق بالقوى الفاعلة في النزاع السوري، وفي المناطق غير الخاضعة لسيطرة الحكم في سوريا، وتوصف الدولة الإسلامية بأنها الجماعة الأكثر فاعلية ومقدرة في تقديم خدمات اجتماعية رئيسة للسكان المحليين، ويُعزى هذا إلى مؤسساتها المنظمة جيدًا التي تحكمها مجموعة قوانين صارمة وتدعمها موارد ضخمة.

وتغطي داعش عن طريق محكمتها الشرعية مجالًا واسعًا من عمل الدولة التنفيذي في الرقة، ويتراوح هذا من تقديم خدمات عامة ومساعدات إنسانية،

إلـى تطبيـق نموذجهـا الخاص من نظـام القانـون والعدالة، إلى السـيطرة على المظاهـر الأخـرى مـن حيـاة المواطنـين، وتتضمَّـن الأخـيرة سياسـات إسـكان، وقوانين تجارية، وعلاقات مدنية... إلخ. ولدى محكمة داعش الشـرعية مكاتب وموظفـون دائمـون لإنجـاز مجموعـة متنوِّعة من وظائـف الدولـة، وتغطي حتى علاقات قبلية عن طريق مكتبها العشـيري للتنسـيق مع أفراد العشائر، ومنع أي جهود إقليمية من تنظيم القبائل ضدها (حسـان، 2014ب). وفي الوقت نفسـه، كانت قد دعمت محكمتها الشـرعية بـ(الشـرطة الإسلامية) (خلف، 2014م)، التي تضمن فاعلية سياسـاتها وقوانينها وتطبيقها، ويدعم هذه الشـرطة جيش قوي شـبيه بما لدى الدول، ويتكوَّن أساسًـا من مهاجرين جاؤوا من أنحاء العالم كله للقتال من أجل (الدولة الإسلامية).

وعلـى الرغـم من هذا، نظرًا إلى أن تقديم هذه الخدمات مكلف، وأنها دولة عميقة، تمكَّنت داعش من توسـيع مواردها خارج نطاق تمويلها العابر للحدود، وتعتمد الجماعة على اقتصاد حرب مخطَّط جيدًا؛ فهي تعيش على الموارد التي تنهبهـا، وتسـيطر على آبـار نفط ومطاحن دقيق، ثم إنهـا تحصل على دخلٍ من ضرائب تفرضها على السكان المحليين (على أنها زكاة)، الذين امتثلوا بالمقابل لذلـك. لقد اسـتفاد كثير منهم - بخاصة الفقـراء - من الخدمات التي تقدِّمها داعـش، ويـتراوح هـذا من حل نزاعـات، إلـى توفير وظائـف، إلى توزيـع أغذية وتخصيص مساكن. وفي الواقع، يسرد محليون في الرقة أنه بوجود داعش، نشأ نموذج من دورة اقتصادية جديدة في المدينة؛ مثلًا: نظرًا إلى أن العملة الوحيدة التـي تتعامل داعش بها هي الدولار الأمريكي، فقـد ازداد تجَّار صرف العملات كثـيرًا في مركز المدينة، وإضافـة إلى هذا، يتكلم محليون عن المنتجات الغذائية في المتاجـر المحليـة مثل التمور والعسـل التي لم يكونوا قد رأوهـا من قبل في ظل سـيطرة النظام، ومن ثَم إذا اسـتطاع المدنيون الاختيار بين داعش وبديل لها،

فسيكون ثقل هذه الخدمات عاملًا رئيسًا يمكن أن يأخذوه في الحسبان، وفي الوقت نفسه تجعل قسوة داعش دعم بدائل لها أمرًا خطيرًا ومكلفًا جدًّا.

الأمن: تأخذ داعش، أكثر من أي جماعة مسلحة أخرى، قضية الأمن على الأرض بجدِّية كبيرة، والتزامًا منها بقواعد إيديولوجية صارمة، لا تتردَّد الجماعة في استخدام القوة المفرطة لضمان استتباب الأمن، وهي تسعى أولًا إلى احتكار العنف في المنطقة التي تسيطر عليها؛ ففي الرقة استطاعت القضاء على الجماعات المسلحة المحلية الأخرى كلها بجيشها من المقاتلين الجهاديين المدرَّبين جيدًا، ومن ثم أصبحت الجهة الوحيدة التي توفِّر الأمن على الأرض بالشرطة الإسلامية التي تمثِّل ذارعها التنفيذية، والمحكمة الشرعية على أنها راسمة السياسة أو (الدولة)، وعندما لا تسيطر داعش تمامًا على منطقة، تغري أولًا المحليين المرهقين من الفوضى وعدم الاستقرار نتيجة النزاع بالتركيز على استئصال الجماعات المسؤولة عن النهب، من ثم تستخدم مزيجًا من الإكراه والقوة الناعمة للسيطرة المطلقة على المنطقة، وكانت تلك هي الحال في ريف دير الزور قبل أن توسِّع داعش سيطرتها لتستولي على المدينة، وكذلك الحال في حلب قبل أن تُخرجها منها جماعة جيش المجاهدين الأكثر قوة وشرعية.

وفي الوقت ذاته وعلى الرغم من افتقار داعش إلى الشرعية على الأرض بسبب قسوتها وهويتها غير المحلية، يُنظر إلى مؤسساتها على أنها حماية من الفوضى التي يسبِّبها فشل الدولة والنزاع القائم، وبدأ المحليون الذين لا يوافق كثير منهم بالضرورة على إيديولوجيتها وتطرُّفها، يستفيدون من محاكمها وخدماتها العامة؛ لأنها تضمن أمنهم، وإضافة إلى هذا يُنظر إلى سيطرة داعش على منطقة معينة بوصفها مقياسًا للأمان من براميل النظام العشوائية؛ فمثلًا: منذ بداية سيطرة داعش عليها، لم يستهدف النظام الرقة إلا نادرًا.

ومن ناحية أخرى نظرًا إلى استخدامها العنف ضد المحليين أنفسهم، يستمر كثير من هؤلاء بالنظر إلى داعش على أنها تهديد لأمنهم الشخصي، ولا تزال الجماعة تواجه- على نطاق ضيق- مقاومة محلية عنيفة وسلمية، وقد عزَّزت قوى مجتمع مدني العصيان المدني ضدها، وتستهدف قوى أخرى أعضاءها الجهاديين في الليل وتقتلهم، حين يدخلون أحياء تقطنها كثافة سكانية عالية من المحليين.

إن داعش غير غافلة عن حقيقة أن وحشيتها قد ضمنت قبول المحليين لها (خلف، 2014م)، ولحل هذه القضية، تركِّز على قدرتها في اكتساب الشرعية، وتروِّج داعش لنموذج من المواطنية أكثر قبولًا مما قدَّمه قادة فاسدون ونظاما سوريا والعراق، وعندما يتقيَّد مواطنو (دولتها الإسلامية) بقوانينها، يُوعد المحليون بالأمن؛ الجسدي، والاقتصادي، والاجتماعي، والديني (خلف، 2014م). وهذه المواطنية مقبولة؛ لأن داعش قد تدبَّرت فعلًا ضمان الأمن الجسدي الفوري، وبخلاف جماعات متمرِّدة أخرى، فقد قدَّمت على الأقل وعدًا بأمن اقتصادي في نهاية المطاف. (كفير، 2014م).

الشرعية: خارج نطاق شرعيتها المستمدة من قدراتها، تفهم داعش أن عملياتها وإجراءاتها الوحشية ضد المحليين تستمر في الحد من شرعيتها، هذه هي الحال لا سيما أن معتقداتها وقيمها المتطرِّفة بعيدة عن المحليين السنَّة المعتدلين في سوريا، وعلى الرغم من ذلك، فلا تنوي داعش تغيير طرقها أو إيديولوجيتها الصارمة، وتسعى بدلًا من ذلك إلى زيادة شرعيتها باستيعاب المحليين عن طريق بناء علاقات معهم، أو تغيير إيديولوجيتهم تجاهها.

فيما يتعلق بجهود بناء علاقاتها، ونظرًا إلى أن المناطق التي تسيطر عليها قبلية أساسًا، تركِّز داعش على وجه الخصوص على العلاقات العشيرية،

وتتلاعب الجماعة بهم بتكتيك فرِّق تسد، ويبدو أنها تستفيد من خبرتها الطويلة في العمل ضمن قبائل. يشرح حسان (2014م) هذه العملية: بفهم المنافسة القبلية والاجتماعية المحلية وعداء كل طرف للآخر، حققت داعش نجاحًا في إثارة قبائل وأفراد من عشيرة واحدة بعضهم ضد بعض؛ لقد سعت أخيرًا إلى كسب ولاء زعماء قبائل مؤثرين والتحالف معهم، ونتج من ذلك عهود تتضمن مشاركة عائدات مالية من أجل ترقية شخصيات قبلية إلى مواقع نفوذ في المستقبل على حساب زعماء حاليين، ومن ثَم بتفويض عشائر إدارة شؤونها الخاصة مقابل الولاء لها، يبدو أن داعش تدير بعضًا منها إدارة غير مباشرة، وفي تحليل لـ (دابق)؛ مجلة داعش الإلكترونية، يلخِّص غامبهير (2014م) أن سلطة داعش استمرت بالتوسُّع، والعشائر نفسها بدأت تسعى إلى إعلان (بيعة) لها، وأنها بفعلها هذا، تستفيد من معونات التنظيم وعدم الإكراه مقابل الامتثال له، ويتجلى هذا عسكريًّا بتقديم مساعدات مادية، ومقاتلين، وأسلحة إلى داعش؛ أما سياسيًّا، فعن طريق المساهمة في الضرائب (الزكاة) (غامبهير، 2014م)، وبهذه الطريقة كانت داعش قد ضمنت جني أكبر فائدة من علاقتها مع العشائر وتكوين سلطة تحكمهم يصعب اختراقها.

وفيما يتعلق بجهود تغلغلها الفكري، فقد سعت داعش إلى إقناع السكان المحليين بإيديولوجيتها، ويبدو أن قادتها يفهمون جوهر نظرية كيستر وسلانتشيف (2014م)، التي تشير إلى أنهم على الرغم من عدم قدرتهم على التعبير عنها، فإن المدنيين لديهم أولويات إيديولوجية؛ بشأن علاقتهم مع الدولة، والدين، والإصلاح الزراعي... إلخ. والمسافة الإيديولوجية بين أولئك الذين يحكمون وأولويات هؤلاء المواطنين وليس الإيديولوجية نفسها، عامل مهم في إمكانية الحكم، فهي تجعل المدنيين يشكِّكون بشأن نوايا أولئك الحكام، ويصبحون بذلك أقل تعاونًا معهم، حيث يجري هذا على الرغم من فاعلية أولئك الذين يحكمون في تقديم خدمات وتحقيق الأمن.

لتقصير هذه المسافة الإيديولوجية، تعمل داعش على تحويل إيديولوجية السكان المحليين نحوها بالاستثمار بكثافة في تبرير إيديولوجيتها الدينية وفِكَر تنظيمات منافسة، وتستمر داعش في إنتاج حجج دينية، وعسكرية، وسياسية لتسوِّق صواب دولتها الإسلامية وصلابتها وانتصارها في نهاية المطاف (غامبهير، 2014م). وتدعم الجماعة كل هذا بمؤسساتها السياسية وإستراتيجية إعلامية صحيحة، والمثال الأكثر وضوحًا عنها هو مجلة داعش الإلكترونية دابق التي تبيِّن ببلاغة رؤية التنظيم، وتبرِّر سلطته، وتقدِّم حججه، وتسلط الضوء على تقدُّمه ليطلع عليه أتباعه (غامبهير، 2014م). وبناءً على مسوِّغ ديني، يهدف الموقع إلى بناء الشرعية الدينية لداعش و(دولتها الإسلامية)، وتشجيع مسلمين على الهجرة إليها (غامبهير، 2014م). وعلى الرغم من تطرُّفه، قد يكون خطاب هذه (الدولة الإسلامية) متزايد الإغراء لأولئك الذين خذلتهم حقوق الإنسان والديمقراطية وخطابات إيديولوجية أخرى، ويستمرون في مواجهة الموت والتعذيب، ويمنون بخسائر على المستويات كلها من قبل دول قومية استبدادية.

مضامين السياسة

نظريًّا، يقترح كيستر وسلانتشيف (2014م) أن رعاة أجانب وجهودًا محلية لمكافحة التمرُّد قد تمثِّل تحدِّيًا لقوى حكم المتمرِّدين بتغيير التكاليف النسبية لأعمالهم القهرية وتقديم الخدمات، وفي أثناء السعي لإنجاز هذه التغييرات، يُبرز النموذج أن راسمي السياسة والمانحين الدوليين يواجهون معضلة؛ فعلى الرغم من أن المساعدة العسكرية قد تكون حاسمة للضغط على الحكومة، فإن هذا ربما يزيد انتهاكات حقوق الإنسان وتطرُّف المتمرِّدين، ويخفض تكلفة الإكراه، وعلى نحو معاكس وعلى الرغم من الحاجة الماسَّة إليها، فإن المساعدات الإنسانية قد تمكِّن المتمرِّدين من اكتساب أفضلية تقديم خدمة أكثر

يسرًا، من ثَم تعزيز حكمهم، وإن يكن متطرِّفًا، وبمقتضى ذلك يقترح النموذج أن (يروِّض) المانحـون المتمرِّدين بإغرائهم باعتمـاد إيديولوجيات وأفعال أكثر اعتدالًا نسبيًّا عن طريق هيئة المساعدات التي يقدِّمونها لهم وكميتها.

ظاهريًّـا، التـزم كثير من المانحين في سـوريا بهذه التوصية، فالمؤشـرات عن ازدياد التطرُّف المرتبط بالمساعدات حقيقة ويجب عدم تجاهلها. على كل حال، ما يغفل عنه النموذج هو أنه عندما تفقد قوى معتدلة (وإن يكن تحديدها صعبًا) الدعم العسكري والخدمي، ينتقل الحكم إلى أخرى؛ قوى متطرِّفة تتمتع بموارد أفضـل مثل داعش؛ لذلـك فإن مضامين حجـب الموارد عن بدائـل حيوية أخرى لجماعـات متطرِّفـة مهمـة جـدًّا أيضًـا، ولموازنة أطـراف القوة، يمكـن أن يُقدَّم الدعم أيضًا بطرق أخرى غير العسكرية أو الإنسانية، وإلى قوى محلية مختلفة، مثل هيئات المجتمع المدني التي يمكنها تحميل الثوار المسـؤولية على نحو أفضل. ومن دون دعم كافٍ، سيسـتمر المجتمع المدني يواجه قصورًا في الموارد والأموال والأمـن، ومـن ثَم، لضمان فاعلية المسـاعدات، يجب دعم إنشـاء قاعدة مجتمع مدني محلي على الأرض، حيث تقدِّم دير الزور توضيحًا جيدًا عن نقطة ضعف المقاربة الدولية في التعامل مع القوة الحاكمة في سـوريا؛ فمنذ اسـتيلاء داعش على المدينة، أوقف مانحون كُثر دعمهم لقوى المجتمع المدني المحلي و(المجالس المحليـة) خوفًا مـن (تمويل الإرهـاب) إذا ما أُعيد توجيه المـوارد إلى التنظيم. وعلى كل حال، تحد هذه السياسـات- من ناحية أخرى- من قدرة بدائل أخرى لداعش على تقديم خدمات عامة بفاعلية، وعلى تحدي حكم التنظيم.

وأحـد مظاهـر الحكـم المهمـة الأخـرى التـي يغفـل المجتمع الـدولي عنها في سـوريا هو الأمن، ويبـدو اللاعبون الدوليون أكثر اهتمامًـا بأمنهم الخاص ضد توسُّـع داعش وتدفق الإرهابيين إلى بلادهم من تحقيق الأمن للسـكان المحليين في سـوريا (خلـف، 2014م). وعلـى مسـتوى أكـبر وفي مـدة أطـول مـن مواجهة

داعش، كان أمن المدنيين السوريين، ولا يزال، مستهدفًا من قبل قصف النظام العشوائي. وعلى كل حال، لقد اختار المجتمع الدولي تشكيل تحالف ضد داعش فقط، وأن يتجاهل النظام مجددًا، وأصبح السكان المحليون ينظرون إلى مثل هذه الأعمال الدولية على أنها تزيد قدرة النظام القهرية (إيان ومنى، 2014م)، ويثير هذا رد فعل محليًّا داعمًا لداعش (حسان، 2014م)، التي على الرغم من وحشيتها، فإنها تعمل على الأقل لضمان الأمن على الأرض.

وفي ملحوظة واحدة إيجابية، يبدو أن عامل الحكم الوحيد الذي لم تتقنه داعش جيدًا هو الشرعية، ويمكن أن تفيد السياسة الدولية في إضعاف شرعية داعش بدعم بدائل محلية لها تكون مدنية وشاملة، والترويج لشرعية مرتبطة بالقدرة على الفعل بدعم تقديم خدمات عن طريق مجالس محلية ومجتمع مدني في آنٍ معًا، ويمكن تعزيز هذا التوجه بإعادة بناء الأمن على الأرض وبحماية المحليين ومؤسساتهم أساسًا من القصف العشوائي للنظام، وفي الوقت نفسه وعلى الرغم من أن انبثاق مجتمع مدني عالمي حلم بعيد المنال، فإن مصداقية قيم حقوق الإنسان في مواجهة التطرُّف تحتاج إلى إعادة بناء وأن تُطبَّق بنزاهة ضد جناة السلطة من النظام إلى داعش إلى قوى دولية دعمت انتهاكات حقوق الإنسان، وسيكون لدى السكان المحليين بعد هذه الإجراءات حافز أكبر، وقد يواجهون خطرًا وتكاليف أقل في الثورة ضد داعش. ومن دون فهم هذه القوى المحلية والاستثمار فيها إلى جانب القوى الدولية استثمارًا مستدامًا، سيُحكم على الخطط المضادة لداعش بالفشل.

ملاحظات

1. انظر أيضًا (إيان ومنى، 2014م) و(حسان، 2014أ).
2. لمزيد من الشرح عن طريقة تصوُّر قوى دولية للحكم في سوريا، انظر (خلف، حكم من دون حكومة في سوريا: المجتمع المدني وبناء الدولة في أثناء النزاع، 2014م).

3. يعتمد هذا القسم على بيانات أساسية من مقابلات مع ناشطين مدنيين محليين، إلا إذا ذكر ما هو خلاف ذلك.
4. نموذج من عقد اجتماعي إسلامي يعبِّر فيه المحكوم عن الولاء للحاكم (كالدور، 2003م).
5. انظر (واشنطن بوست، 2014م).

المراجع	الرابط الإلكتروني
هـ. حسان، 2014م. **داعش تستغل مشكلات قبلية للسيطرة على أراضيها.**	http://www.theguardian.com/world/2014/oct/26/isis
هـ. حسان، 2014م. **ما يخسره جهاديو داعش من قوة من الضربات الجوية قد يربحونه في الشرعية.**	http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/sep/28/what
ب. إيان وم. منى، 2014م. **ضربات التحالف الجوية ضد داعش تساعد بشار الأسد**، بزعم ثوار سوريين.	http://www.theguardian.com/world/2014/oct/09/syria
ج. كيسترول، سلانتشيف. 2014م. **من محطِّمي دول إلى صانعي دول**: إستراتيجيات حكم الثوار.	http://slantchev.ucsd.edu/wp/pdf/RebelGovern-W079.pdf
ناشونال بوست، 2014م. **لقد حشد التحالف المناهض لداعش ما يصل إلى 62 دولة ومنظمة.**	http://news.nationalpost.com/2014/09/26/mobilizing-the-world-up-to-62-nations-and-groups-have-joined-coalition-against-isis/
واشنطن بوست، 2014م. **الثورة القبلية في سوريا ضد الدولة الإسلامية**: تجاهل، واحتقان، واستياء.	http://www.washingtonpost.com/world/syria-tribal-revolt-against-islamic-state-ignored-fueling-resentment/2014/10/20/25401beb-8de8-49f2-8e64-c1cfbee45232_story.html
زاكري لوب، 2014م. **بيان خلفية: الدولة الإسلامية في العراق والشام.**	http://www.cfr.org/iraq/islamic-state-iraq-syria/p14811

- د. بريكرهوف، 2005م. **إعادة بناء الحكم في دول فاشلة ومجتمعات ما بعد النزاع**: مفاهيم أساسية وموضوعات متقاطعة. Public Administration and Development، المجلد 25، الصفحات 3-15.
- ل. إدواردز، 2010م. **بناء الدولة في أفغانستان**: حالة تُظهر الحدود International Review of the Red Cross، 92 (880)، الصفحات 967-991.
- م. فيشر، 2006م. **المجتمع المدني في تحوُّل النزاع**: تكافؤ، وإمكانيات، وتحدِّيات. بيرغوف: مركز أبحاث بيرغوف لإدارة بنَّاءة للنزاعات.
- هـ. ك. غامبهير، 2014م. **بيان خلفية _ دابق**: التراسل الإستراتيجي للدولة الإسلامية. معهد دراسات الحرب.
- م. كالدور، 2003م. **المجتمع المدني العالمي**: رد على الحرب. كامبريدج: مطبعة بوليتي.
- إ. كفير، 2014م. **جماعة الهوية الوطنية و(عدم) الأمان الإنساني**: حالة الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش). سيراكوز: معهد الأمن القومي ومكافحة الإرهاب.
- ر. خلف، 2014م. **حكم من دون حكومة في سوريا**: المجتمع المدني وبناء الدولة في أثناء النزاع. سانت أندروز: مجلة دراسات سورية.
- ر. خلف، و. رمضان وف. ستوليز، 2014م. **النشاطيَّة في الأوقات الصعبة**: المجتمع المدني في سوريا (2011-2014م)، بيروت: فريدرك-إبرت-ستيفتونغ.
- ر. ماك جنتي، 2011م. **بناء السلام العالمي والمقاومة المحلية**: نماذج هجينة للسلام. هامبشير: بالغريف مكميلان.
- د. روبرتس، 2011م. **بناء السلام الليبرالي والحكم العالمي**: خارج المدن. نيويورك: دراسات روتليدج عن السلام وحل النزاعات.
- أ. ي. زيلين، 2014م. الحرب بين داعش والقاعدة للسيطرة على حركة الجهاد العالمي. Research Notes. 2006، المجلد 20، الصفحات 1-11.
- ر. زوليك، 2008م. **دول هشَّة: تحقيق التنمية**. Survival: Global Politics and Strategy، 50(6)، الصفحات 67-84.

الدولة الإسلامية
وقابليتها للبقاء

محمد نور الزومان

جامعة الخليج للعلوم والتكنولوجيا، الكويت

يمثِّل نهوض الدولة الإسـلامية (داعش)، التي كانت تسـمَّى سابقًا (الدولة الإسـلامية في العـراق والشـام) أو الدولة الإسـلامية في العراق والمشـرق، أكثر من مجرد حدث ملتهب في إقليم الشـرق الأوسـط المضطرب تقليديًّا. وأُعلن في 29 حزيـران مـن عـام 2014م عن قيام الدولة الإسـلامية، التـي احتلَّت مناطق شاسـعة تمتد بين شـمال غربي العراق وشـرق سوريا وتسـيطر عليها الآن، وهي في حالـة حـرب ضد العـالم بأسـره، وألقى (خليفـة) الدولة الإسـلامية أبو بكر البغدادي أول خطاب رسمي له في اليوم نفسه، وقسم العالم كله إلى معسكرين؛ معسـكر الإسـلام والإيمـان، ومعسـكر الكفـر والنفـاق[1]. ووضـع المسـلمين والمجاهديـن في المعسـكر الأول، واليهـود والصليبيـين وحلفاءهـم (يعني العرب حلفـاء الأمريكيـين)، وباقـي الأمـم (وفيهم المرتدون الشـيعة في إيـران وأماكن أخرى) في المعسكر الثاني.

واقترن هذا التقسيم الجديد للعالم على أسس دينية بحتة بهجمات عسكرية خاطفة وانتصارات سريعة للدولة الإسلامية على قوات الدفاع العراقية المدرَّبة والمسـلَّحة أمريكيًّا، ودق نواقيس الخطر في طهران والرياض وواشـنطن، وأدَّى إلـى إعـادة اصطفاف دبلوماسـي عـبر الإقليم، وتنسـيق أعمال عسـكرية لوقف

تقدم مقاتلي الدولة الإسلامية. ورصت المتنافستان تنافسًا مريرًا إيران والمملكة العربية السعودية صفوفهما لمواجهة تهديد الدولة الإسلامية المشترك لهما (رويترز، 2014م)، وتستأنف إيران والولايات المتحدة محادثات (أخذ ورد) بشأن القضية النووية لوضع إستراتيجية مشتركة لإيقاف الدولة الإسلامية (سي-إن-ب-سي، 2014أ)*، وقد شكَّل الرئيس أوباما تحالفًا عسكريًّا مكوَّنًا من حلفاء عرب خليجيين وبعض الدول الأوروبية؛ من أجل (إضعاف) الدولة الإسلامية وتدميرها (وول ستريت جورنال، 2014أ).

المفاجئ في الأمر هو أن الدولة الإسلامية، على الرغم من الضغوط العسكرية والعقوبات المالية المتزايدة (هفينغتون بوست، 2014أ)، تستمر في شن هجمات عسكرية شرسة للاستيلاء على مزيد من الأراضي والمراكز الحضرية، في كل من العراق وسوريا. ولكن، هل يمكن أن تنجو من ضربات جوية بقيادة الولايات المتحدة وهجمات معاكسة للجيشين العراقي والسوري (برانين، 2014م) بدعم إيراني؟ يحقِّق هذا المقال في استمرار الإمكانية العسكرية والاقتصادية والسياسية للدولة الإسلامية على المدى البعيد، ويستنتج أنها حقيقة واقعة و(باقية وتتمدّد)، سواء أحببنا هذا أم لا، وتسعى إضافة إلى هذا إلى وضع أساسٍ من أجل أن توسِّع تدريجيًّا حدود إقليمها لتعيد في نهاية المطاف رسم الخريطة السياسية للشرق الأوسط.

---

* تم إبرام معاهدة منع الانتشار النووي بين إيران من جهة والغرب من جهة بتاريخ 14 تموز/ يوليو/2015.

ما الذي يفسِّر نهوض الدولة الإسلامية؟

يتفـق أكاديميـون وصحفيون على حد سـواء في الرأي علـى أن اللوم يقع على حكومة نوري المالكي السابقة في نهوض الدولة الإسلامية، في حين غذت الحرب الأهليـة الطائفيـة في سـوريا العملية (فيليبس، 2014م؛ كايا أوغلـو، 2014م). وكانـت حكومـة المالكي مثيرة للشـقاق، إذ إنهـا لم تطبق السياسـات الصحيحة لدمج الأقلِّية السـنَّة في حكومته، وفشـل المالكي في إحياء شـعورٍ بالهوية الوطنية العراقية، وقصَّر في تقدير خطورة اندلاع نزاع مسلح واستيلاء على الأراضي من قبل الدولة الإسـلامية. ولا تعدُّ السياسـات الاجتماعية-الاقتصادية والسياسية التمييزيـة القائمـة على الاضطهاد الطائفي شـيئًا جديـدًا في العراق، أو في دول عربية أخرى في الخليج فيما يخص هذه القضية (ناصر، 2007م). إذ سبق أن أثارت سياسات الراحل صدام حسين المضادة للشيعة والأكراد مقاومة لنظامه، إنما ليس على نطاق خطر كما نرى حاليًّا في العراق، ويُعرف عن نظامي البحرين والمملكة العربية السـعودية السـنيين سياسـاتهما المناهضة للشيعة أيضًا، إنما لا يوجد عنف في أسلوب الدولة الإسلامية يتكوَّن هناك.

جذبـت الحـرب الأهلية السـورية جماعات تسـمَّى معتدلة ومقاتلـي القاعدة مع دعم سياسـي ومالي من قوى إقليمية وعالمية لإسـقاط الرئيسـ بشار الأسد، فأوجد ذلك بالتأكيد أوضاعًا ملائمة للجهاديين لتدريب مجنَّدين جدد وإتقانهم المهارات القتالية، ولكن حدوث انعطافة مفاجئة نحو إنشاء خلافة إسلامية من قبل الدولة الإسلامية؛ فرع القاعدة، تستفيد من حرب أهلية دموية ينطوي كما يبـدو على مفارقة تاريخية، وفي الواقـع توجد عوامل أخرى متأصِّلة خلف انبثاق الدولة الإسلامية.

يوجز نهوض الدولة الإسـلامية العمل الطويل للحركات الإسـلامية من أجل إحياء القوة والمجد الإسلاميين، اللذين فُقدا عقب تفكُّك الإمبراطورية العثمانية

بعد الحرب العالمية الأولى والإلغاء الرسمي للخلافة الإسلامية في عام 1924م، ويرى الإسلاميون مؤامرات تاريخية واتفاقات سرِّية بين قوى أوروبية، مثل اتفاقية سايكس-بيكو في أيار 1916م ووعد بلفور في تشرين الثاني سنة 1917م، للهيمنة على المسلمين وإبقائهم تحت السيطرة، وفيما يخص الأفول الحقيقي للقوة الإسلامية، كان باحثون كُثر قد حدَّدوا الانحراف عن الشريعة (القوانين القرآنية) على أنه السبب الرئيس، وأن العودة إلى الشريعة- كما يجادلون- هي الطريقة الوحيدة لإحياء الماضي المجيد، واستعادة الزعامة العالمية، وقيادة العالم، وهذا هو الافتراض الأساسي لعمليات حركات مثل الإخوان المسلمين في العالم العربي، والجماعة الإسلامية في جنوبي آسيا، والقاعدة على نطاق عالمي (أكبر زادة، 2012م). وتقوم الدولة الإسلامية بقيادة أبي بكر البغدادي، مثل شقيقها تنظيم القاعدة، على الأرضية نفسها - عودة إلى الشريعة وإعادة توطيد الإسلام على أنه قوة عالمية. وأثَّرت الفوضى في العراق بعد الغزو الأمريكي في عام 2003م، والحرب الطائفية السنِّية-الشيعية الضروس، وسياسات حكومة المالكي المضادة للسنَّة، والحرب الأهلية السورية، بصور أسهمت في بروز ما يدعى الآن الدولة الإسلامية.

في خطابه الأول في المسجد الكبير في الموصل بعد إعلان قيام الدولة الإسلامية، أكَّد البغدادي الحاجةَ إلى تطبيق الشريعة، وقال تحديدًا: «إنشاء الخلافة واجبٌ، ولا يمكن أن يستقيم الدين إلا بتطبيق الشريعة». (الجزيرة، 2014أ). ويدل تقسيمه العالمَ (المذكور آنفًا في القسم التمهيدي) إلى معسكرين متضادين من المسلمين وغير المسلمين، على معركة بينهما، التي يبدو أنها تستعر في العراق وسوريا حاليًّا، وأنهى خطابه بدعوة واضحة للمسلمين كلهم للاتحاد تحت راية الدولة الإسلامية، فلقيت دعوة وحدة المسلمين وتأييد الدولة الإسلامية إدانات عالمية، ووابلًا من الضربات الجوية من قبل الولايات المتحدة وحلفائها، وعمليات عسكرية برِّية للقضاء على دولة البغدادي الإسلامية.

كانت سيطرة الدولة الإسلامية السريعة على أراضٍ في العراق قد منحتها فرصة لا مثيل لها لإعلان نفسها دولة، إنها - على كل حال - ليست دولة كما يُفهم في المصطلح السياسي الغربي - دولة تتمتع بالعناصر الرئيسة الأربعة المتمثِّلة في الأرض، والسكان، والحكومة، والسيادة. ويقوم نظام ويستفاليا للدول الذي يعود تاريخه إلى 1648م، على مبادئ الاستقلال والسيادة لشعب على إقليم محدَّد، لكن الدولة الإسلامية القائمة على فكرة الخلافة (نظام سياسي إسلامي) لا تلائم هذا التصنيف؛ ففي ظل الخلافة، المسلمون كلهم أعضاء في مجتمع واحد من المؤمنين يدعى أمَّة، ويتشاطرون شعورًا مشتركًا من التضامن يسمَّى عصبية، ويحكمهم خليفة واحد. وتفتقر الدولة الإسلامية حاليًّا إلى هذه الصفات الثلاث كلها، على الرغم من أنها تطمح إلى إنشاء خلافة في النهاية.

يقدم أول عدد من دابق؛ الناطق الرسمي باسم الدولة الإسلامية، المذكورة آنفًا، قصة غلاف بعنوان عودة الخلافة، ويعلن أن «الوقت قد حان لتستيقظ أمَّة محمد (صلى الله عليه وسلم) من سباتها، وتنزع عنها ثوب العار، وتنفض غبار الإذلال والخزي؛ لأن حقبة الرثاء والأنين قد ولَّت، وفجر الشرف قد بزغ من جديد». (الصفحة 7). لقيت هذه الدعوة أصداء جيدة لدى مشاعر وطموحات كثير من الشباب المسلمين في العالم الذين يحتشدون للانضمام إلى مقاتلي الدولة الإسلامية، وهذه هي - بأي حال - المرة الثانية التي يُعلن فيها عن خلافة بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية في سنة 1924م؛ فقد أعلن الشريف حسين بن علي من مكَّة المكرَّمة، المنحدر من نسب النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)، نفسه خليفة للمسلمين كلهم، وهُزم لاحقًا من قبل الملك عبد العزيز آل سعود، الذي سيطر على معظم شبه الجزيرة العربية، وأسَّس المملكة العربية السعودية في عام 1932م.

قد يُنظر إلى دولة البغدادي الإسلامية على أنها دولة أمر واقع في أفضل حال، تسيطر على أراضٍ من محافظة الرقة السورية، إلى الموصل في شمال العراق، إلى الفلوجة و(أبو غريب) في وسط العراق؛ منطقة تعادل مساحة بلجيكا تقريبًا، ويعيش نحو ثمانية ملايين شخص في إقليم الدولة الإسلامية (بي-بي-سي، 2014أ)، التي تمتلك جيشًا صغيرًا يصل تعداده إلى (31,000) مقاتل (بي-بي-سي، 2014ب)، وتقدِّم نموذجًا مختلفًا للحكم. ليس هناك اعتراف دولي بالدولة الإسلامية، ولم تسعَ إلى مثل هذا الاعتراف. أساسًا، تبقى الدولة الإسلامية حقيقة غير مقنَّنة على الأرض، مع علامات استفهام عن استمرارها السياسي، والعسكري، والاقتصادي في المستقبل.

القابلية للبقاء سياسيًا

أكبر أزمة تواجه الدولة الإسلامية هي الشرعية السياسية، وكانت دعوة الخليفة البغدادي المسلمين للانضمام إلى الدولة الإسلامية وتأييدها قد فتحت عليها نيرانًا من تنظيمات جهادية عدَّة، وقد أدان زعيم القاعدة أيمن الظواهري- سابقًا- تكتيكات الدولة الإسلامية القتالية الوحشية وحربها على جماعات ثورية أخرى في سوريا. نقض الظواهري رسميًّا أيضًا بيعة الدولة الإسلامية في شباط هذا العام، لكنه لم ينتقدها علانية أو يؤيد إعلان الخلافة من قبل البغدادي. لقد رفضت الجبهة الإسلامية (تحالف واسع من جماعات ثورية تسعى إلى إسقاط حكومة بشار الأسد وإنشاء حكم إسلامي في سوريا) الإعلانَ، ووصفته بأنه مثير للشقاق، ويفتقر إلى أي شرعية (الجزيرة، 2014ب). وفي الوقت نفسه، أنهى حلفاء عدّة للقاعدة صلاتهم بها وأعلنوا الولاء للدولة الإسلامية: أعلن قسم من القاعدة في شبه الجزيرة العربية بقيادة الشيخ مأمون حاتم الولاء علنًا للدولة الإسلامية، وكانت الجماعة الجهادية الأفغانية (الحزب الإسلامي) احتلت المرتبة الثانية في تأييد الدولة الإسلامية،

ومن ثم أقامت أنصار بيت المقدس؛ جماعة جهادية مصرية، صلات مع الدولة الإسلامية، وبايع جهاديون ليبيون تجمَّعوا تحت راية (أنصار الشريعة) في ليبيا الدولة الإسلامية أيضًا (برغر، 2014م). إذن توسِّع الدولة الإسلامية شبكة حلفائها ومؤيديها أكثر فأكثر، وتمثِّل تحدِّيًا مباشرًا للقاعدة وقيادة الظواهري.

وخارج تيار التنظيمات الجهادية، كان كثير من علماء الدين السنَّة قد شجبوا الدولة الإسلامية. يرى يوسف القرضاوي؛ الزعيم السنِّي المصري المقيم في قطر، إعلان الخلافة على أنه خرق للشريعة الإسلامية، وعبَّر عن رأيه في أن الإعلان خطوة غير صحيحة تهدف إلى الإضرار بقضية السنَّة في العراق وسوريا، ووصف القائد السلفي الأردني أبو محمد المقدسي جماعة الدولة الإسلامية بأنها (ضالَّة)؛ مجموعة خرجت لتشوِّه صورة الإسلام (الجزيرة، 2014س). وبعث شيوخ وباحثون مسلمون من مناطق مختلفة في العالم، ومنهم مفتي الديار المصرية الشيخ شوقي علام، ومفتي القدس والديار الفلسطينية الشيخ محمد أحمد حسين، رسالة مفتوحة إلى البغدادي في أواخر أيلول، واتهموا- بنحو صريح- الدولة الإسلامية بأنها غير إسلامية. (هفينغتون بوست، 2014ب).

إذا وضعنا أزمة الشرعية السياسية جانبًا، نجد على المستوى العملي أن هناك ندرة معلومات عن البنى والعمليات السياسية للدولة الإسلامية، ولا توجد أي معلومات تقريبًا عن التنظيم الإداري والمؤسسات السياسية التي بنتها الدولة الإسلامية لإدارة شؤون الدولة. وعلى الرغم من أن الدولة الإسلامية ليست دولة بمعيار ويستفاليا، فإنها لا تستطيع تجنُّب بناء قدرات في مجالات جبي الضرائب، وإدارة العدل، والحكم في النزاعات، وضمان الأمن لثمانية ملايين شخص يعيشون في إقليمها، بإرادتهم أو رغمًا عنهم. ولا تقدِّم دابق؛ المنشور الرسمي للدولة الإسلامية، قصصًا شاملة عن هذه القضايا المهمة؛

وعلى الرغم من أن هناك إشارات متفرِّقة إلى قضايا إدارية وأمنية على مستوى المجلس العشيري المحلي. ويقدّم العدد رقم واحد من دابق (الصفحة 13)، وبعد الإشارة إلى لقاء مع ممثلي عشائر في منطقة حلب في سوريا، تقريرًا عن الإعانات والخدمات التي تقدِّمها الدولة الإسلامية لشعبها[2]. تتضمَّن هذه إعادة حقوق الملكية إلى مالكيها الشرعيين، وإنفاق أموال لتزويد الناس بالخدمات المطلوبة، والترويج للأمن الذي يتمتع به الناس في ظل سيطرة الدولة الإسلامية، وضمان الأمن الغذائي للشعب، والتشدُّد في مكافحة الجرائم، والترويج للعلاقات بين الدولة الإسلامية وشعبها.

واضح أن الدولة الإسلامية فاعلة على مستوى القواعد الشعبية والمجتمع للاهتمام باحتياجات الناس وخدماتهم في المناطق الخاضعة لسيطرتها، لكن يبدو أن قضايا أكثر تعقيدًا مثل الإدارة النقدية، والنظام القضائي، وتنظيم الإدارة، وبناء مؤسسات الدولة... إلخ، تبقى خارج نطاق البحث، ويعني الافتقار إلى بناء قدرة الدولة في المجالات كلها تحدِّيًا خطيرًا لإمكانية الاستمرار السياسية للدولة الإسلامية.

إمكانية الاستمرار العسكرية

إذا كانت إمكانية الاستمرار السياسية للدولة الإسلامية مبهمة، فإن بقاءها العسكري مضمون تقريبًا، بوجود نحو (30,000) مقاتل صلب متمرِّس في المعارك، وكميات ضخمة من الأسلحة المتطورة المستولى عليها من الجيشين العراقي والسوري، تثبت الدولة الإسلامية حتى الآن أنها لا تُقهر عسكريًّا، وتؤكد سيطرتها المحكمة على كوباني؛ بلدة كردية على الحدود السورية التركية، وعلى الرغم من الغارات الجوية التي لا تحصى للحد من تقدُّم مقاتلي الدولة الإسلامية، صحة هذا الأمر. في محافظة الأنبار العراقية، يقال إن

مقاتلي الدولة الإسلامية قد أحرزوا عددًا من الانتصارات العسكرية بين 1-7 تشرين الأول، وينقل موقع مدوَّنة معهد دراسات الحرب تقارير عن أن معظم الأراضي من القائم على الحدود السورية إلى (أبو غريب)؛ بلدة قريبة من مطار بغداد الدولي، باتت تحت سيطرة مقاتلي الدولة الإسلامية الآن، وتفرض هذه المكاسب الحاسمة تهديدات جدِّية على خطوط إمداد وتعزيزات الجيش العراقي في الأنبار. (سكوايرز وبتروساين، 2014).

وخلف التقدُّم العسكري الجريء للدولة الإسلامية، هناك عاملان رئيسان مهمان؛ الحماس الجهادي لمقاتلي الدولة الإسلامية، والخلل الذي تعانيه إستراتيجية الولايات المتحدة لمواجهة التنظيم. ومقاتلو الدولة الإسلامية جسورون، ومتحفِّزون- وفقًا لمعتقدهم- بدافع ديني للقتال وهزيمة الكفَّار أعداء الإسلام، وهم مستعدون للقتال والموت حتى تصبح الدولة الإسلامية حقيقة في العالم. ويشير العدد الثاني من مجلتهم دابق إلى قصة سفينة نوح [عليه السلام]، التي صنعها بإيحاء من الله لتفادي الفيضان العظيم الذي ابتلع الكافرين، وبناءً على هذه القصة، فقد طوَّرت الدولة الإسلامية شعارها العملياتي: «إما الدولة الإسلامية أو الطوفان». ويأتي حافز آخر لمعنويات مقاتلي الدولة الإسلامية من الانتصارات العسكرية التي لا تُصدَّق للجيوش الإسلامية ضد الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية في الحقبة الباكرة من عهد الإسلام، التي يشير إليها غالبًا (مركز الحياة الإعلامي) وموقعه الإلكتروني التابعان للتنظيم. وفي معركة القادسية، التي جرت في عام 636م، ألحق الجيش العربي المكوَّن من (30,000) رجل هزيمة نكراء بالجيش الفارسي المكوَّن من (200,000) مقاتل. وتعزِّز مثل هذه القصص الشجاعة منقطعة النظير لمقاتلي الدولة الإسلامية في مواجهة أعدائهم.

وتتفوق الروح المعنوية لمقاتلي الدولة الإسلامية على معنويات الجيشين العراقي والسوري ومؤيديهما - إيران والتحالف بقيادة الولايات المتحدة، وعلى الرغم من تورُّط إيران الكبير في القتال ضد الدولة الإسلامية، فإن إستراتيجية الرئيس أوباما الثنائية المتمثِّلة بالعمليات الجوية وتسليح خصوم الدولة الإسلامية، وفقًا لنقاد، ستفشل في تحقيق النتائج المرغوب فيها، وفي خطابه إلى الأمة الأمريكية في 10 أيلول من عام 2014م، حدَّد أوباما الدولة الإسلامية بوصفها تشكل تهديدًا لإقليم الشرق الأوسط، وربط ذلك التهديد بالأمن بالقومي. أكَّد(3): «إذا تُركوا هكذا، فقد يفرض هؤلاء الإرهابيون تهديدًا متزايدًا خارج ذلك الإقليم بما في ذلك الولايات المتحدة».

والسؤال الحاسم هو عن مدى واقعية إستراتيجية حملة الرئيس الجوية ضد الدولة الإسلامية، قد يكون أوباما تشجَّع بنجاح حملة الناتو الجوية الإستراتيجية التي استمرَّت (78) يومًا ضد القوات الصربية في حرب كوسوفو عام 1999م، أو العمليات الجوية طويلة الأمد لخلع حكومة معمّر القذافي في عام 2011م، لكن الدولة الإسلامية عدو مختلف بمعيار مهارات القتال والشراسة في ساحة المعركة وامتلاك أسلحة حديثة. لقد رأى مقاتلو الدولة الإسلامية أيضًا عدم قدرة سلاح الجو الإسرائيلي في القضاء على أفراد وقدرات حماس العسكرية في الحرب الأخيرة على غزة التي اندلعت في شهري تموز وآب الماضيين. وفشلت عمليات إسرائيل الجوية ضد حماس، في العملية المسمّاة (عملية الجرف الصامد)، بوضوح في تدمير قوة القدرات العسكرية لحماس في غزة؛ منطقة طولها (41) ميلًا وعرضها (8) أميال (هاس، 2014م). وعلى العكس، ازدادت شعبية حماس بعد الحرب، وقد تنبثق أكثر قوة في المستقبل.

لقد ألقى مسؤولو دفاع وأمن أمريكيون حاليون وسابقون ظلالًا من الشك بشأن نجاح إستراتيجية أوباما المضادة للدولة الإسلامية، وقال روبرت غيتس؛

وزيـر دفـاع سـابق، في برنامـج هـذا الأسـبوع على محطة إيـه بي سـي التلفازية في منتصـف أيلـول، إن غاية الرئيسـ في (إضعـاف وتدمير) الدولة الإسـلامية هـدف طمـوح جدًّا، وهو يظـن أن «هدفًـا واقعيًّا يجب أن يكـون محاولة طردهم مـن العـراق وحرمانهـم مـن موطئ قـدم دائم في أي مـكان» (تلفـاز الصحافة، 2014أ). وأدى انعـدام فاعليـة الغـارات الجويـة على مقاتلي الدولة الإسـلامية ومرافقها العسكرية إلى إقرار أوباما بأن مسؤولي الاستخبارات الأمريكية قلَّلوا مـن شـأن التنظيـم، وبالغـوا في تقدير قدرة قـوات الدفاع العراقيـة على هزيمة مقاتليه (فوكسـ نيوز، 2014م). وإضافة إلى هذا، لم تبدأ خطة أوباما لتدريب القوات السـورية المعتدلة وتسليحها لمحاربة مقاتلي الدولة الإسلامية حتى الآن، وقد نشرت وكالة فرانس برس في بداية أيلول (2014م) قصة إخبارية تقول: إن الدولة الإسـلامية قد وقَّعت اتفاق (عدم اعتداء) مع ثوار معتدلين وإسـلاميين يقضي بألا يهاجم بعضهم بعضًا حتى إسـقاط حكم بشـار الأسـد، ويقوّض هذا ببساطة احتمال نجاح إستراتيجية أوباما المضادة للدولة الإسلامية.

وفي تحليل واقعي، تتضمن العوامل الحاسـمة التي تقوِّض نجاح إستراتيجية أوباما الحالية المضادة للدولة الإسـلامية عدم رغبة الرئيسـ إرسال قوات بريِّة ضرورية لطرد مقاتلي التنظيم واستعادة الأراضي التي احتلوها، وتردد الحلفاء في إنـزال جنـود علـى الأرضـ لتجنُّب حملة عسـكرية من قبل الدولة الإسـلامية عليها، ولتفادي قدرة التنظيم على تحويل أوضاع صعبة لمصلحته، وفي ظل غياب إستراتيجية عسكرية جديرة بالثقة تتضمن عمليات برية وجوية، ستوسِّع الدولة الإسلامية على الأرجح مسيرتها العسكرية وتحقق مزيدًا من الانتصارات.

اقتصاديًّا، يبدو أن الدولة الإسلامية تستقر في منطقة مريحة، ويُظنُّ أنها تسيطر على أصول تبلغ قيمتها مليار ي دولار، ولديها احتياطيات نقدية ضخمة تتكدَّس أساسًا من عائدات نفطية في العراق وسوريا (سي إن بي سي، 2014ب). وحاليًّا، تسيطر الدولة الإسلامية على ثمانية حقول نفط وغاز في شرقي سوريا تنتج بين (300,000) و(700,000) برميل من النفط يوميًّا، وتبيع الدولة الإسلامية النفط الثقيل بسعر منخفض جدًّا يبلغ (26) دولارًا إلى (35) للبرميل إلى رجال أعمال عراقيين ولبنانيين وأتراك (وول ستريت جورنال، 2014بي). وفي الأراضي العراقية الخاضعة لسيطرة الدولة الإسلامية، الصورة هي نفسها أيضًا، فقد انتهت حرب تموز الخاطفة بالاستيلاء على سبعة حقول نفط عراقية، تبلغ طاقتها الإنتاجية (80,000) برميل من النفط يوميًّا، تستفيد منها الدولة الإسلامية، ويصل الدخل اليومي المقدر من حقول النفط هذه إلى ثمانية ملايين وأربع مئة ألف دولار يوميًّا، إضافة إلى هذا تسيطر الدولة الإسلامية على صوامع الغلال الحكومية في شمال وشمال غرب العراق - حزام إنتاج القمح في البلاد (تلفاز الصحافة، 2014ب).

المضامين واضحة، إذ تمتلك الدولة الإسلامية اقتصادًا مستدامًا تحت تصرفها لمقاومة ضغوط العقوبات الاقتصادية العالمية، وسيمنحها ذلك على الأرجح فرصة تمويل عملياتها العسكرية المتواصلة وكسب تأييد ثمانية ملايين عراقي وسوري بعدم فرض ضرائب كثيرة عليهم، وقد تقدِّم الدولة الإسلامية أيضًا خدمات اجتماعية وأمنية عالية الجودة للناس من أجل أن تروِّج لصورتها وتمنع أي معارضة أو تمرّد داخلي، ويؤدي توفير الأمن الغذائي الذي تنعم به الدولة الإسلامية إلى ضمان استقرار النظام الاجتماعي، على الأقل في الوقت الراهن.

خاتمة

يُبرِز النقاش والتحليل في هذا المقال القصير ثلاث نقاط مهمة:

1- الدولة الإسلامية هي نتاج عوامل معقدة تتراوح من حركات إسلامية سياسية لإحياء الخلافة، إلى سياسات محلية ودولية معاصرة في العراق والشرق الأوسط.

2- في الشهور القليلة الماضية، انبثقت الدولة الإسلامية قوية، وهي حقيقة قائمة على أراضٍ سيطرت عليها في العراق وسوريا، وقد يؤدي فشل التحالف بقيادة الولايات المتحدة ودول إقليمية في إضعاف الدولة الإسلامية إضعافًا جوهريًّا إلى وضع مزيد من الأراضي تحت سيطرة التنظيم.

3- تعمل الدولة الإسلامية من قاعدة عسكرية واقتصادية قوية تضمن كما هو واضح استمرارها على أساس طويل الأمد، على الرغم من أنها يجب أن تتعامل مع تحديات لاستمرارها السياسي، وتعني الديمومة طويلة الأمد للدولة الإسلامية شرقًا أوسط جديدًا؛ شرقًا أوسط بحدود دول قد أُعيد رسمها.

ملاحظات

1. انظر العدد الأول من دابق، المجلة الرسمية للدولة الإسلامية، نُشرت في شهر رمضان 1435 من الهجرة، على: https://ia902500.us.archive.org/24/items/dbq01___desktop endbq01___en/pdf، اطلاع 5 تشرين الأول 2014م.
2. انظر دابق، العدد رقم 2، https://azelin.files.wordpress.com/2014/07/islamic-state-e2809cdc481biq-magazine-2e280b3.pdf، 4 تشرين الأول 2014م.
3. يمكن الحصول على نسخة من خطاب الرئيس أوباما على الشبكة العنكبوتية على الرابط: http://www.npr.org/2014/09/10/347515100/transcript-president-obama-on-how-u-s-will-address-islamic-state، 10 أيلول 2014.

المراجع	الرابط الإلكتروني
وكالة فرانس برس (2014م)، **ثوّار سوريا، والدولة الإسلامية** في اتفاق عدم اعتداء قرب دمشق، 12 أيلول.	http://www.globalpost.com/dispatch/news/afp/140912/syria
الجزيرة (2014ب)، **رؤية البغدادي لخلافة جديدة**، 1 تموز.	http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/07/islamic-state-caliph-lauds-iraq-rebellion-20147512574517772.html
الجزيرة (2014س)، **خليفة الدولة الإسلامية يثني على الثورة العراقية**، (أشرت إلى الرابط آنفًا).	http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/07/baghdadi-vision-new-caliphate-20147184858247981.html
بي بي سي نيوز (2014أ)، **ما الدولة الإسلامية؟**، 26 أيلول.	http://www.bbc.com/news/world
بي بي سي نيوز (2014ب)، **تضاعف تقدير مقاتلي الدولة الإسلامية ثلاث مرات** - وكالة الاستخبارات المركزية، 12 أيلول.	http://www.bbc.com/news/world
ج. م. برغر (2014م)، **الدولة الإسلامية مقارنة بالقاعدة**، Foreign Policy، 2 أيلول.	http://www.foreignpolicy.com/articles/2014/09/02/islamic_state_vs_al_qaeda_next_jihadi_super_power
ك. برانين (2014م)، **عملاء طهران على الأرض**، Foreign Policy، 10 أيلول.	http://complex.foreignpolicy.com/posts/2014/09/10/tehrans_boots_on_the_ground_iraq_syria_islamic_state_isis_iran
سي إن بي سي (2014أ)، **إيران تسعى إلى أخذ وعطاء بشأن الميليشيات**، وبرنامجها النووي، 21 أيلول 2014م.	http://www.cnbc.com/id/102019065
سي إن بي سي (2014ب)، **كيف استطاعت الدولة الإسلامية كسب (2 مليارًا) من الأصول**، 16 حزيران.	http://www.cnbc.com/id/101761986

المراجع	الرابط الإلكتروني
فوكس نيوز (2014م)، **أوباما يقول إن الولايات المتحدة أخطأت تقدير نهوض داعش، ويقر** بـ(التناقض) بشأن السياسة تجاه سوريا، 29 أيلول.	http://www.foxnews.com/politics/2014/09/29/us
م. ك. هاس (2014م)، **عملية الجرف الصامد الإسرائيلية**: عرض لحدود الضربات الدقيقة، The National Interest، 1 آب، على الشبكة العنكبوتية الموقع الإلكتروني:	http://nationalinterest.org/feature/israel
ب. كايا أوغلو (2014م)، **خمس بديهيات نتذكرها عن داعش والعراق**، The National Interest، 25 حزيران.	http://nationalinterest.org/feature/five
تلفاز برس (2014أ)، **بوابات: خطة أوباما للدولة الإسلامية في العراق والمشرق ليست واقعية**، 21 أيلول.	http://www.presstv.com/detail/2014/09/21/379544/gates
تلفاز برس (2014ب)، **لا توجد مقارنة بين الدولة الإسلامية في العراق والمشرق وفيت كونغ**: دون ديبار، 21 أيلول.	http://www.presstv.ir/detail/2014/09/21/379452/isil
رويترز (2014م)، **عقول تركِّز عليها الدولة الإسلامية، والسعوديون والإيرانيون يفكِّرون في المعالجة**، 22 أيلول 2014م.	http://news.yahoo.com/iran-foreign-minister-hails-chapter-saudi-ties-irna-084551733.html
ل. سكوايرز ون بتروساين، (2014م)، **تقدُّم داعش في الأنبار** (1 أيلول ـ 7 تشرين الأول)، 8 تشرين الأول.	http://iswiraq.blogspot.com/2014/10/isis-advances-in-anbar-september-1.html?utm_source=ISIS+Advances+in+Anbar+%28September+1-October+7%2C+2014%29&utm_campaign=ISW+New+Iraq+update&utm_medium=email
The Huffington Post (2014أ)، **الأمم المتحدة تفرض عقوبات على الاقتصاد الأسود للدولة الإسلامية في العراق والمشرق**، 23 آب 2014م.	http://www.huffingtonpost.com/luay-al-khatteeb/the-un-strikes-back-at-isil_b_5702240.html

المراجع	الرابط الإلكتروني
The Huffington Post (2014ب)، **شيوخ مسلمون يبعثون رسالة مفتوحة إلى الدولة الإسلامية ينتقدون فيها بدقة إيديولوجيتها**، 24 أيلول.	http://www.huffingtonpost.com/2014/09/24/muslim-scholars-islamic-state_n_5878038.html
The Wall Street Journal (2014أ)، **الولايات المتحدة تهدف إلى إضعاف وتدمير الميليشيات**، 3 أيلول.	http://online.wsj.com/articles/obama
The Wall Street Journal (2014ب)، إدارة **اقتصاد الدولة الإسلامية بالابتزاز، وقرصنة** النفط في سوريا والعراق، 28 آب.	http://online.wsj.com/articles/islamic

- س. أكبر زادة، (2012م)، **كتيب روتليدج عن الإسلام السياسي** (لندن: تايلور وفرانسيس).
- الجزيرة (2014أ)، خليفة، **الدولة الإسلامية يثني على الثورة العراقية**، 6 تموز.
- ف. ناصر (2007م)، **إحياء الشيعة**: كيف ستكون نزاعات ضمن الإسلام المستقبلَ (نيويورك: دبليو. دبليو. نورتون وشركاه، طبعة جديدة).
- أ. فيليبس (2014م)، **تحدِّي الدولة الإسلامية النظامَ الدولي**، Australian Journal of International Affairs، المجلد 68، العدد 5، الصفحات 495-498.

ما الديمقراطية الإسلامية؟
العوامل الثلاثة للحكم الإسلامي

م. أ. مقتدر خان
جامعة ديلاوير، الولايات المتحدة الأمريكية

ما الديمقراطية الإسلامية؟ هل هي ديمقراطية علمانية تصل فيها أحزاب إسلامية التوجُّه إلى السلطة، وهل تؤثِّر الهوية الإسلامية في الخيارات السياسية، كما في تركيا؟ أم إنها، مثل إيران، ديمقراطية دينية يتمتع فيها الإسلام والقيم الإسلامية بالامتياز، وتُجرى الانتخابات فقط لانتخاب التنفيذيين، في حين أن الوظيفة التشريعية تبقى منبثقة من القانون الإسلامي - الشريعة المقدَّسة؟

يحاول إسلاميون منذ عقود تطبيق القيم الإسلامية في سياسات مجتمعاتهم، وهناك فئات عديدة من الإسلاميين، وهم يمثِّلون نماذج سياسية مختلفة عدَّة تدمج قيمًا دينية وهوية دينية وسياسة، ويسعى بعضهم إلى إنشاء دول إسلامية في بلدان ذات أغلبية مسلمة (مصر، تونس، باكستان)، وفي حين يسعى بعضهم الآخر إلى إنشاء خلافة عالمية (سوريا والعراق)، ويقاتل آخرون للانفصال عن دول غير إسلامية (كشمير وفلسطين). الافتراض الأبرز لهذه الحركات السياسية كلها هو أن المصادر الإسلامية مبدأ أساسي لبرنامج عمل الحكم، وتتضمَّن إنشاء دولة إسلامية.

ومنـذ انهيـار حكومـة الإخـوان المسـلمين في مصـر في عـام 2013م، ارتـدى إسـلاميون عبـاءة الديمقراطيـة، ويطالبـون الآن بالدقرطـة، ويعارضـون الاسـتبدادية. والدعـوات إلى إنشـاء دول إسـلامية وفرض القوانين الإسـلامية مرتبـط بجماعات هامشـية، إنما مسـلَّحة، وعنيفة، وقاسـية بنحـو متزايد مثل داعش (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، و(حركة طالبان باكستان). لقد أعلنت داعش التي تسيطر الآن على مساحات شاسعة في سوريا والعراق، إنشاء خلافة وسمَّت زعيمها؛ أبا بكر البغدادي، خليفة.

ويجـادل منظِّـرو الدولـة المسـلمون في أن المبـدأ القـرآني الأسـاسـي (الأمـر بالمعـروف والنهـي عـن المنكـر) هـو المـبرِّر الإسـلامي لإقامـة دولـة إيديولوجية مهمتهـا تطبيـق الشـريعة الإسـلامية، وهـذا المبـدأ مسـتمد من القـرآن الكريم ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [سورة آل عمران: 104]، ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ [سورة آل عمران: 110].

ونظـرًا إلى أن المعـروف والمنكر- كما يصرُّون- واضحان في الشـريعة، ومن أجـل أن يحقق المسـلمون واجب (الأمـر بالمعروف) و(النهي عـن المنكر)، يجب عليهم تطبيق الشـريعة الإسـلامية، فهذا مبرِّر معياري للدولة الإسـلامية، وقد أوضحه أساسًـا العلامة البارز من القرون الوسطى ابن تيمية، وعلى الرغم من أن المـرء يسـتطيع دومًـا الجدال إن كان النص القرآني يحتِّم إنشـاء دولة، تبقى الحقيقة أن قسمًا كبيرًا من المسلمين يؤمنون بذلك.

ونظرًا إلى أن كثيرًا من المسلمين يشعرون بأن الإسلام يجيز العمل السياسي بوصفه جزءًا من الممارسة الدينية، فسيستمر الإسلام في التأثير في علم السياسة والسياسة العامة. وفي هذا المقال الموجز، أريد الابتعاد عن مناقشة دور حركات الإسلام السياسي في دول علمانية أو إسلامية، مثل المملكة العربية السعودية أو إيران، وأجادل في أن هناك ظهورًا لفكرة الديمقراطية الإسلامية في النقاشات الإسلامية السياسية المعاصرة.

وفي هذا المقال المختصر، المكتوب أساسًا لتعريف القارئ بفكرة الحكم الإسلامي الديمقراطي، أحدِّد بعض المفاهيم الرئيسة التي برزت مع كل من التقليد الإسلامي الديني والنظرية الديمقراطية واستكشف هذه المفاهيم.

العوامل الثلاثة للديمقراطية الإسلامية

الميزات الرئيسة للحكم الإسلامي التي وجدتها في مصادر إسلامية - القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، ونقاشات إسلامية معاصرة عن الدولة الإسلامية - هي الدستور، والقَبول، والشورى. ويجب على المسلمين الذين يسعون إلى تطبيق الشريعة التقيُّد بالسنَّة النبوية الشريفة، ونظرًا إلى التعاريف المحددة للشريعة والسنَّة التي يقرُّها معظم المسلمين، لا مفر لهم من المبادئ الثلاثة المعروضة هنا. وعلى الرغم من أن هذه المبادئ الثلاثة تحتاج إلى استكشاف وإيضاح في السياق الاجتماعي-الثقافي الخاص لمجتمعات إسلامية مختلفة، فإن فهم أنها أساسية مهم أيضًا.

الدستور

يعدُّ ميثاق، أو دستور المدينة الذي أقره النبي محمد ﷺ مناسبة مهمة جدًّا لتطور النظرية الإسلامية السياسية، فبعد أن هاجر النبي محمد من مكَّة

المكرَّمة إلى المدينة المنوَّرة في عام 622 للميلاد، أنشأ أول دولة إسلامية. طوال عشرة أعوام، لم يكن النبي محمد زعيم المجتمع الإسلامي المنبثق حديثًا في شبه الجزيرة العربية فحسب، بل القائد السياسي لدولة المدينة أيضًا، وبوصفه قائد المدينة مارس النبي محمد السلطة القضائية على المسلمين إضافة إلى غير المسلمين، واستندت شرعية سلطته على المدينة إلى مكانته بوصفه رسول الإسلام، إضافة إلى أساس (ميثاق المدينة).

بوصفه نبيًّا مُرسلًا من رب العالمين، شملت سلطته المسلمين كلهم بموجب الحكم الإلهي، لكن النبي محمدًا لم يحكم غير المسلمين في المدينة لأنه رسول الله، إنما حكمهم بفضل الميثاق الذي وقعه المهاجرون (مسلمون هاجروا من مكَّة المكرَّمة)، والأنصار (مسلمون محليون في المدينة)، واليهود (قبائل يهودية عدَّة عاشت في المدينة وحولها). ومثيرة للاهتمام ملاحظة أن اليهود كانوا شركاء دستوريين في إقامة أول دولة إسلامية.

يمكن عدُّ (ميثاق المدينة) عقدًا اجتماعيًّا ودستورًا معًا. والعقد الاجتماعي نموذج طوَّره الفيلسوفان الإنجليزيان توماس هوبز وجون لوك، وهو اتفاق متخيَّل بين أشخاص بحال طبيعية يقود إلى إنشاء مجتمع أو دولة. في الحال الطبيعية يكون الناس أحرارًا وغير ملزمين بالتقيُّد بأي قواعد أو قوانين، وهم أساسًا أفراد مستقلون. على كل حال، يسلِّمون في العقد الاجتماعي سيادتهم الفردية إلى أخرى جماعية، وينشئون مجتمعًا أو دولة.

الفكرة الثانية التي يُبرزها ميثاق المدينة هي الدستور. بطرق عديدة، الدستور هو الوثيقة التي تحفظ شروط العقد الاجتماعي الذي يُؤسَّس عليه أي مجتمع، وقد أدَّى ميثاق المدينة بجلاء وظيفة دستورية؛ لأنه كان وثيقة تأسيسية لأول دولة إسلامية؛ لذلك يمكن أن نجادل في أن ميثاق المدينة أنجز وظيفة

ثنائية بوصفه عقدًا اجتماعيًّا ودستورًا. من الواضح أن ميثاق المدينة بنفسه لا يمكن أن يكون دستورًا حديثًا، فهو غير وافٍ تمامًا؛ لأنه وثيقة محدَّدة تاريخيًّا ومحدودة النطاق. على كل حال، يمكن عدُّه مبدأً توجيهيًّا يُسترشد به، لا كُتيِّبًا يستنسخ. واليوم، يسترشد المسلمون في العالم كله بالنبي محمد، ويضعون دساتيرهم المحدَّدة تاريخيًّا ودنيويًّا بظروفهم.

القَبول

تمثل أحد المبادئ الأساسية المهمة لدستور المدينة في أن النبي محمدًا حكم الدولة- المدينة بفضل قبول سكانها، فقد دُعي ليحكم، ورُسِّخت سلطة حكمه في العقد الاجتماعي، وأبرز دستور المدينة أهمية القبول والتعاون بالنسبة إلى الحكم.

كانت عملية البيعة أو عهد الولاء مؤسسة مهمة سعت إلى إضفاء الصفة الرسمية على قبول المحكومين، وفي تلك الأيام عندما كان حاكم يفشل في الحصول على قبول المحكومين عبر عملية رسمية ومباشرة تتمثَّل في عهد الولاء، لم تكن سلطة ذلك الحاكم شرعية تمامًا، وكانت تلك عادة عربية سبقت الإسلام، إنما دُمجت مثل معظم العادات العربية في التقاليد الإسلامية، وكما فعل النبي محمد، مارس الخلفاء الراشدون في الإسلام أيضًا عملية البيعة بعد أن قامت نماذج ابتدائية من مجاميع انتخابية بتسمية الخليفة؛ من أجل شرعنة سلطة الخليفة. ويجب ألَّا يترك المرء خياله يذهب بعيدًا ليدرك أن مشاركة ملايين يخضعون لأنظمة حكم، بدلًا من بضعة مئات في عملية ترشيح تتبعها انتخابات تعدُّ تحديثًا ضروريًّا لعملية البيعة، واستبدال صناديق الاقتراع بالبيعة يجعل عملية عهد الولاء بسيطة وعامة. ولا تعدُّ الانتخابات لهذا السبب خروجًا عن المبادئ والتقاليد الإسلامية، أو غير إسلامية بنحو متأصِّل بأي طريقة.

يقرُّ القرآن الكريم أيضًا سلطة أولئك الذين اختيروا قادة، ويمد إلى حد ما الشرعية الإلهية لتشمل أولئك الذين يتمتعون بالسلطة الشرعية. ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [سورة النساء: 59].

الشورى

المبدأ الرئيس الثالث من الحكم الإسلامي هو التشاور، أو الشورى بالعربية، وهو مبدأ معروف على نطاق واسع جدًّا، وقد قدَّم كثير من علماء المسلمين مبدأ الشورى الإسلامي على أنه دليل على ديمقراطية الإسلام. فعلًا، يساوي علماء كثيرون في الواقع الديمقراطية بالشورى. ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ ﴾ [سورة آل عمران، 159]. ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِرَبِّهِمۡ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴾ [سورة الشورى، 38].

ويناقش علماء مسلمون إن كان الأمر القرآني بالشورى استشاريًّا أم إلزاميًّا، لكنه يبقى على الرغم من هذا تنزيلًا إلهيًّا، ويرى المسلمون مؤيدو الديمقراطية أنها ضرورية، ويفسِّر أولئك الذين يخشون الحريات الديمقراطية ويفضِّلون الاستبدادي هذه الأوامر بأنها اقتراحات دينية لا أوامر إلهية. وكان النبي محمد صلى الله عليه وسلم نفسه خلف تقليد مهم جدًّا يؤكد أهميةَ صنع القرار الجماعي والديمقراطي، وقال (عليه الصلاة والسلام): «لا تجتمع أمة محمد على ضلالة». ويعدُّ الحكم التشاوري، لهذا السبب، النموذجَ المفضَّل للحكم في الإسلام، ولا يستطيع أي مسلم يرغب في البقاء وفيًّا لأسس إيمانه إلا أن يفضِّل بنية ديمقراطية على كل ما عداها لتحقيق العدل والرفاهية المرتكزين إلى تلك الدعائم.

خاتمة

ثمة أمور كثيرة في المصادر الإسلامية والتقليد الإسلامي متوافقة مع جعل الديمقراطية المركبة لتقديم منتجات الحكم الإسلامي، مثل العدالة الاجتماعية، والرفاه الاقتصادي، والحريات الدينية. أنا مقتنع بأن الإسلام ليس عائقًا، إنما مسهِّلٌ للديمقراطية، والعدل، والتسامح في العالم الإسلامي. ومن أجل تحقيق ذلك، يجب أن يعود المسلمون إلى مصادرهم، وأن يفهموها من دون انحراف ضد أشياء سموها خطأ غربية. والديمقراطية متأصِّلة في القيم الإسلامية والتجربة الإسلامية التاريخية.

المراجع

- أحمد الريسوني، الشورى: **المبدأ القرآني للتشاور**. (لندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011م).
- خالد أبو الفضل، وآخرون. **الإسلام وتحدّي الديمقراطية**. (برينستون، نيوجرسي: مطبعة جامعة برينستون، 2004م).
- جون إل. إسبوسيتو، ومحمد أ. مقتدر خان، وجيليان شويدلر. **الدين والسياسة في الشرق الأوسط. فهم الشرق الأوسط المعاصر** (بولدر ولندن: لين راينر للنشر، 2000م).
- جون ل. إسبوسيتو وجون و. فول، **الإسلام والديمقراطية** (نيويورك: مطبعة جامعة أوكسفورد، 1996م).
- م. ح. هيكل، **حياة محمد** (مترجم). إسماعيل ر. الفاروقي (إنديانابوليس، ن-إي-آي-ت، 1988م)، الصفحات 180-83.
- مقتدر خان، **الشورى والديمقراطية**. www.ijtihad.org/shura.html
- م. أ. مقتدر خان، **نقاش الإسلام المعتدل**: الجغرافيا السياسية في الإسلام والغرب (سولت ليك، يوتاه، مطبعة جامعة يوتاه، 2007م).
- مقتدر خان، **الإسلام، والديمقراطية والإسلاموية بعد الثورة المضادة في مصر**. Middle East Policy. 21. 1 (2014): 75-86.
- م. أ. مقتدر خان، **الدول الإسلامية**، في م. هوكسورث زم. كوجان، موسوعة الحكم والسياسة، (لندن: مطبعة روتليدج، 2003م).
- أ. ه. صِدِّيقي، **حياة محمد** (دي بلينز، إيلينوي: مكتبة الإسلام، 1991م).

حيان دخان: يحضِّر أطروحة الدكتوراه في كلية العلاقات الدولية/مركز الدراسات السورية في جامعة سانت أندروز. يحمل درجة الماجستير في التنمية الدولية من جامعة إيست أنجليا.

عبد السيد سبار: يحمل شهادة ماجستير في الآداب من برنامج الشرق الأوسط ودراسات أمن وسط آسيا من جامعة سانت أندروز، ويحمل أيضًا إجازة جامعية في الأدب العربي، إضافة إلى إجازة جامعية في العلوم السياسية، وكلتاهما من جامعة أوبسالا. ويركز بحثه في الدولة، وفي العلاقات الدولية، وحكم القانون، والتعددية القانونية، والنظرية السياسية، والسياسة الخارجية. وحصل على منحة واسني ومنحة ناصر للتفوق الأكاديمي. يعمل السيد سبار حاليًّا مع القنصلية العامة للسويد في القدس، ويمكن التراسل مع المؤلف عبر adel.elsayedsparr@gmail.com.

سنان حواط: باحث مقيم في لندن متخصص في الطوارئ المعقَّدة والمساعدات الإنسانية، ويحمل شهادة ماجستير في إدارة التنمية من كلية لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، إضافة إلى درجة الدبلوم في العلوم الإسلامية والإنسانية من معهد الدراسات الإسماعيلية. يعمل باحثًا في قضايا الشرق الأوسط لمصلحة عدد من المنظمات غير الحكومية والهيئات الخيرية.

رنا خلف: زميلة باحثة في مركز الدراسات السورية في جامعة سانت أندروز. يركز بحثها الحالي على النزاع والحكم والمجتمع المدني والنشاطية والشباب والحماية الاجتماعية والسلام الليبرالي، وتركز جغرافيًّا على المناطق التي لا تسيطر عليها الحكومة في سوريا. ويفتح بحثاها (الحكم من دون حكومة في سوريا: المجتمع المدني وبناء الدولة في أثناء النزاع) و(النشاطية

في الأوقات الصعبة - المجتمع المدني في سوريا (2011-2014م)) آفاقًا أكاديمية جديدة؛ يرصدان عمل قوى محلية محركة في أثناء النزاع نفسه، وهي القوى التي تبقى غالبًا مجهولة ويساء فهمها. من أجل مزيد من المعلومات، زر lb.linkedin.com/in/ranakhalaf.

جوزيف ج. كامينسكي: أستاذ مساعد في كلية العلوم الاجتماعية والسياسية في الجامعة الدولية في سراييفو، في البوسنة والهرسك. حائز درجة دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة بوردو، إضافة إلى ماجستير في العلوم السياسية من جامعة المدينة في نيويورك. تشمل اهتمامات بحوثه الرئيسة النظرية السياسية/الفلسفة السياسية والسياسة المقارنة، مع تركيز إقليمي على العالم العربي. يهتم أيضًا بنظرية التنمية السياسية والإدارة التنظيمية. يمكن الاتصال به عبر jkaminski@ius.edu.ba.

م. أ. مقتدر خان: أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة ديلاوير، وزميل في معهد السياسات والتفاهم الاجتماعي. موقعه الإلكتروني www.ijtihad.org وعمله الأكاديمي على http://udel.academia.edu/muqtedarKhan.

ماكسيميليان لاكيتش: باحث في مركز الدراسات النمساوي للسلام وحل النزاعات. نشر مؤلفات عن نظرية النزاع، وبناء السلام، والإسلام السياسي، والشرق الأوسط. حرَّر ماكسيميليان (إعادة التفكير في السلطة السياسية: سلطة الدولة والنشاط المدني بين الشرعية والعنف) (2014م)، وقد نشر في مجلات عدَّة، مثل مجلة دراسات السلام، إضافة إلى شبكات معلومات إلكترونية، مثل (الشبكة) و(ميدس). يمكن الاتصال به عبر laktisch@aspr.ac.uk ومتابعته عبر Academia.edu.

خوان أ. ماشياس-أموريتي: محاضر في الدراسات العربية والإسلامية في جامعة غرناطة، وزميل باحث في الدراسات العربية المعاصرة في الجامعة نفسها، وزميل أبحاث مساعد في مركز جاك بيرك في الرباط. تتضمَّن مجالات بحوثه الإسلامَ السياسي والتفكير السياسي العربي المعاصر.

محمد نور الزومان: أستاذ مساعد في العلاقات الدولية في جامعة الخليج للعلوم والتكنولوجيا، الكويت. المجالات الرئيسة لتعليمه واهتماماته البحثية هي نظريات العلاقات الدولية، والاقتصاد السياسي العالمي، ودراسات الأمن التقليدي وغير التقليدي، والقوى العظمى في النظام العالمي، والعلاقات الدولية للشرق الأوسط. لقد نشر في مجلات دولية رائدة، ومنها وجهات نظر دراسات عالمية، والتعاون، والنزاع، ودراسات عالمية جديدة، وصحيفة آسيا المعاصرة، ودراسات دولية، وصحيفة دراسات آسيوية وإفريقية، والتحليل الإستراتيجي، والتغيير العالمي، والسلم والأمن.

تيموثي بويرسن، المحرِّر

يودُّ مجلس تحرير (E-IR) أن يشكر مايكل بانغ، وماريانا كاراكولاكي، وديلان مارشال لعملهم التحريري الخاص بهذا الكتاب.